حسني يوسف الأطير

المذهب الدهري

عند العرب

الطبعة الأولى

١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

هذا كتاب عن « المذهب الدهرى عند العرب » !

ومعلوم أن المذهب « الدهرى » هو ما نعنيه فى هذا العصر باسم المذهب المادى « Materialism » لا يؤمن بالله ، ولا بأية قوى غير مادية .

وكان بعض مؤرخى العقائد من المسلمين قد زعم وجود هذا المذهب عند العرب وقت البعثة المحمدية ، وأن القرآن ذكره ، ورد عليه .

وقد أردت تصحيح هذا الخبر لما له من مساس بما ورد فى القرآن بشأن القضية الإلهية ، وأتيت على ذلك بما أرجو أن يكون كافياً لتحقيق هذه الغاية وهو عمل لم يسبقنى إليه أحد .

وإننى لأطمع أن يفيد منه المهتمون بالدراسات الإسلامية من رجال الفكر والمؤرخين للعقائد ، وعلماء التفسير ، وكافة الباحثين فى قضايا الفكر الإسلامى وكل من يتطلعون إلى ميلاد جديد .

وعلى الله قصد السبيل

حسنى الأطير

مدخل
إلى دراسة الدهرية عند العرب

عرض أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني المتوفى سنة ٤٤٠ هـ لمذهب «الدهرية» في سياق مناقشته لمذاهب اليهود والنصارى والفرس وعلماء النجوم حول تحديد التاريخ الذي وقع فيه طوفان نوح، فأشار إلى أبي معشر المنجم — جعفر بن محمد بن عمر البلخي — المتوفى سنة ٢٧٢ هـ، وموافقته المنجمين بما يخالف التاريخ الديني ثم قال:

(... فلما تقررت لديه هذه الجملة على الطريق الذي مهده، وكان (قد) خرج له المدة التي يسميها المنجمون «أدوار الكواكب» ثلاثمائة وستين ألف سنة، وأولها متقدم لوقت الطوفان بمائة وثمانين ألف سنة، حكم جهلا على أن الطوفان كان في كل مائة وثمانين ألف سنة، وسيكون فيما بعد كذلك...)[1]

وظاهر من ذلك أن أبا معشر قد ذهب إلى القول بالأدوار الكونية، بما يخالف العقائد الدينية لليهود والنصارى والمسلمين، لتناقضه مع تصوراتهم للمعاد وفناء العالم، ويعضد في نفس الوقت مذاهب القائلين بالقدم، وانتقد ما ذهب إليه محاولا إثبات بداية العالم، ونهاية منتظرة له، حسب العقائد الدينية، فقال:

---

(١) الآثار الباقية عن القرون الخالية: ص ٢٥. تحقيق إدوارد زخاو. طبعة ليبزج ١٩٢٣.

(... وقد اتضح عند الفلاسفة وغيرهم بطلان خروج بلا نهاية من القوة إلى الفعل حتى يوجد . والماضى من الحركات والأدوار والأزمنة معدودة ، قد وجدت وانقضت وهى متزايدة فى العدة ، فليست بلا نهاية . وهذه اللفظة عما يكتفى به الحق المنصف . فإن عاند ومال إلى تمويهات المكابرين ، احتيج فى إزالة ذلك من قلبه ، ومداواة ما سقم من لبه ، وغرس الحق فى نفسه ، إلى ما يرد على هذا الكتاب ، وله مواضع أليق بها من ها هنا ...) .

(واختلاف الأدوار ، لا اختلاف الأرصاد ، أكفى دليل ، وأقوى معين على إزالة ما ارتكب أبو معشر ، ويعتمده الحق الطاعنون فى الأديان ، الجاعلون أدوار « السند هند » وأمثالها ذريعة إلى سب من أنذر باقتراب الساعة ، وأخبرهم بالنشور للثواب والعقاب فى الدار الآخرة ، والجالبون التهم والظنون الفواحش على علماء الهيئة وأصحاب الحساب بانضيافهم إلى جملتهم ، وانتسابهم إلى صناعتهم ، وإن كان لا يدهن على من له أدنى تحصيل) .(١)

والذى يعنينا من هذا النص اتهام البيرونى لأبى معشر بأنه يذهب مذهب القائلين بالأدوار الكونية على مايعارض العقائد الدينية ، وأنه كان عونا بذلك للطاعنين فى الأديان الذين سوف يدعوهم فيما بعد بأنهم « دهريون »(٢) ، وأن هؤلاء استندوا على « أدوار السند هند » فيما زعموه . فما هى قصة « السندهند » عند المسلمين ، وفيما نحن بصدده من البحث فى المذهب الدهرى ، عند العرب ؟

---

(١) الآثار : ص ٢٦ — ٢٧ .

(٢) الآثار : ص ٧٨

« السند هند » هذا اسم كتاب هندي في علم النجوم كان من أهم الأسس التي بني عليها علم الفلك عند المسلمين منذ أمر الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور المتوفى سنة ١٥٨ ﻫ بنقله إلى العربية وذلك في سنة ١٥٦ ﻫ ، يقول أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي المتوفى سنة ٤٦٣ ﻫ :

« وأما علم النجوم فأول من عني به في هذه الدولة (محمد بن ابراهيم الفزاري) وذلك أن (الحسين بن محمد بن حميد المعروف بابن الآدمي) ذكر في تاريخه الكبير المعروف (بنظام العقد) أنه قدم على الخليفة المنصور في سنة ست وخمسين ومائة ، رجل من الهند عالم بالحساب المعروف (بالسند هندي) في حركات النجوم مع تعاديل معلومة .. . فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب إلى اللغة العربية ، وأن يؤلف منه كتاب تتخذه العرب أصلا في حركات الكواكب ، فتولى ذلك محمد بن ابراهيم الفزاري وعمل منه كتاباً يسميه المنجمون (بالسند هند الكبير) وتفسير (سند هند) باللغة الهندية (الدهر الداهر) فكان أهل ذلك الزمان يعملون به إلى أيام الخليفة المأمون ، فاختصره له أبو جعفر بن موسى الخوارزمي ، وعمل منه زيجه المشهورة ببلاد الإسلام »(١) .

ويلاحظ أن تفسير السند هند فيما نقله صاعد عن ابن الآدمي هو (الدهر الداهر) ونفس المعنى قد ورد أيضاً عند اليعقوبي المتوفى سنة ٢٨٤ ﻫ في تاريخه ، وهو معاصر لابن الآدمي المذكور ، حيث قال :

---

(١) طبقات الأمم : ص ٦٦ - ٦٧ طبعة القاهرة — مع مراجعة أخبار العلماء للقفطي في ترجمة الفزاري المذكور ص ١٧٧ - ١٧٨ طبعة الخانجي ١٣٢٦ ﻫ . وبيروت بدون تاريخ .

« ... والكتاب الأول الذي تسميه الهند (السند هند) ، تفسيره — دهر الدهور »[1] .

والمسعودي أيضاً قد فسره في (التنبيه والإشراف) وفي (المروج) بمثل ذلك ، وإنما نذكر من له سبق أو اختصاص ، واليعقوبي أسبق ، وصاعد مؤلف في علم الفلك !

وللبيروني تفسير آخر جاء فيه :

« ... والذي يعرفه أصحابنا (سند هندا) هو (سد هاند) أي المستقيم الذي لا يعوج ولا يتغير ، ويقع هذا الاسم على كل ما علت رتبته عندهم ، من علم الحساب والنجوم ... »[2]

ولكن الأنسب والأشهر هو ما ذكرنا من قبل .

أما عن مضمون (السند هند) هذا ، أو الدهر الداهر كما يفسرونه ، فيوجزه صاعد في قوله :

« تقول أصحاب (السند هند) أن الكواكب السبعة ، و (أوجاتها) ، و (جوزهراتها) تجتمع كلها في رأس الحمل خاصة في كل أربعة آلاف ألف ألف سنة ، وثلاثمائة ألف ألف سنة ، وعشرين ألف ألف سنة شمسية ، ويسمون هذه المدة (مدة العالم) لأنهم يزعمون أن الكواكب (وأوجاتها) و (جوزهراتها) متى اجتمعت في رأس الحمل فسد جميع المكونات في الأرض وبقى العالم السفلي خراباً دهراً طويلا ، حتى تتفرق الكواكب والأوجات والجوزهرات في البروج .

---

(١) ص ٧٩ ج ١ طبعة بيروت ١٩٦٠ .

(٢) تحقيق ما للهند من مقولة . ص ١٢٨ ط الهند ١٩٥٨

« فإذا كان ذلك بدأ الكون وعادت حالة العالم السفلى إلى الأمر الأول ، هكذا ، أبدا إلى غير غاية عندهم » [١]

وظاهر ما فى هذا من تعارض مع العقائد الدينية ، وتعضيد للقول بأزلية العالم وأبديته ، بما ينافى الاعتقاد بالخلق والابتداء ، والبعث والحشر .

وإذا علمنا أن (أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة « علم المنطق » و « النجوم » [٢]) حيث بدأت ترجمتها فى عهد المنصور ، وأن المسلمين ظلوا معتمدين على كتاب (السند هند) حتى مطالع القرن الثالث الهجرى حيث بدأ الخليفة المأمون الذى تولى سنة ١٩٨ هـ بترجمة كتب الحكمة (... فداخل ملوك الروم وأتحفهم بالهدايا الخطيرة ، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطاطاليس وأبقراط وجالينوس وإقليدس وبطلميوس وغيرهم من الفلاسفة ، فاستخار لها مهرة التراجمة ، وكلفهم إحكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما أمكن ... » [٣]

إذا علمنا ذلك تبين لنا أن هذه النهضة الثقافية وما تميزت به من اتساع حركة الترجمة وفرت وسائل البحث والمعرفة ، وأفسحت المجال لظهور أفكار ومذاهب جديدة كنتيجة طبيعية لتفاعل حتمى بين الثقافات الجديدة والتراث التقليدى ، ومن الطبيعى إذن أن تتعدد المذاهب وتتضارب المعتقدات ، وينعكس أثرها سلباً وإيجاباً على ما فى المجتمع من أديان وفلسفات وشتى فروع المعرفة ، فلا عجب فى مثل هذه الملابسات أن تظهر مذاهب وتيارات فكرية ، يراها البعض شاذة ومتطرفة ، ولكنها متوقعة على كل حال .

---

(١) طبقات الأمم ص ١٦ - ١٧ .

(٢و٣) صاعد طبقات الأمم ص ٦٥ .

وهكذا كان من الطبيعي ظهور (الدهريين) في هذه المرحلة من تاريخ الدولة الإسلامية ، بعد ما توافرت الدواعي إلى ذلك ، بما دفعت إليه الأذهان من يقظة ومراجعة وفحص ، وتطلع إلى فهم جديد للإنسان والكون والحياة .

وعلينا إذن أن نقبل (المذهب الدهري) كوليد شرعي نسلم ببنوته — دون شك أو تردد — للحضارة التي ولد على صدرها ، واغتذى بلبانها مهما بدا من غرابة ملامحه أو اختلاط قسماته في عيون البعض ، ومن ثم فإن له حقه المشروع ، والذي علينا أن نكفله له ، ونؤديه إليه من ميراث هذه الحضارة الولود .

وإنما نبحث في هذا المذهب لسببين :

أحدهما : أنه مذهب بالغ الأهمية ، إذ هو قرين كل حضارة كبرى ، أياً كانت في الشرق أو في الغرب ، وسواء نبتت من أصول دينية أو غير دينية ولا تكاد حضارة من الحضارات تخلو من ملامحه وآثاره ، حتى ولو لم يعرف على صورته الصحيحة ، أو باسمه الصريح ، وبصرف النظر عن معايير الحكم عليه بالصواب والخطأ ، لأنه ظاهرة طبيعية يستشعرها العقل في تفتحه ويقظته إزاء ما يفجأه من مكتشفات في الكون والحياة ، ولا نظن إنساناً مفكراً يخلو من ملابسة هذا المذهب ، في مرحلة من مراحل نموه الفكري ، أو حياته العقلية ، والمنكر لذلك مشكوك في صدقه وخبرته .

أما السبب الثاني ، فهو أن الحضارة الإسلامية قد كشفت عن صورة من النمو والتطور لمفهوم هذا المذهب لا بد من التعرف عليها بوضوح ووعي لما يترتب على الجهل بها من خلط في فهم ما ورد بآية الدهر .

(وقالوا : ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ،

وما لهم بذلك من علم ، إن هم إلا يظنون)(١).

فقد بنى عليها القدماء والمحدثون من المسلمين أحكاماً خاطئة فى التعرف على مذاهب العرب الدينية قبل الإسلام ، وفى تفسير الكثير من آيات الكتاب بشأن المسألة الإلهية ، وما واجههم به من حجاج وحوار .

لذلك يلزمنا أن نميز بين صورتين لهذا المذهب فى الكتب الإسلامية :

الأولى - وهى التى ترتبط بالأصل الصحيح لظهور هذا المذهب عند الفلاسفة الأقدمين - وتقوم على إنكار الألوهية مطلقاً ، ومن ثم تقرر قدم العالم ، إذ انقطعت بهم وسائلهم عن الوصول إلى علة له ، وهذه سنسميها (الدهرية العلمية أو الطبيعيه) إذ حصر القائلون بها أنفسهم فى نطاق الطبيعة المنظورة وحدها ، ووقفوا عند حدود المعرفة الحسية لا يتجاوزونها .

أما الثانية فهى التى حددها بعض متكلمى الإســـلام دون خلاف بين المذاهب الكلامية حيث اعتبروا القول بالألوهية مع الإقرار بقدم العالم معادلا لإنكار الألوهيـة - فى نظرهم - سواء بسواء ، إذ لا يظهر للألوهية أثر فى إيجاده ، الأمر الذى ينافى ما تمليه ظواهر النصوص من خلق وابتداء العالم من فاعل قادر مريد وبعبارة أخرى إذا كان منكروا الألوهيـة قد تأدى بهم قولهم إلى إقرار قديم واحد فقط هو العالم ، فإن القائلين بالألوهية مع إقرار قدمه لم يزيدوا على أن أقروا بقديمين كلاهما لا فعل له ولا اختيار ، فلم تتميز الألوهية بفعل أو أثر فى الآخر المسمى (العالم) ولم تعد ألفاظ (العلة الأولى) والتقدم بالذات والرتبة أن تكون مجرد ألفاظ فارغة ، وأصبح بين إله الفلسفة وإله الديانة فواصل لا يسهل تجاوزها .

ولما كان القائلون بالألوهية وقدم العالم قد تأدوا إلى مذهبهم معتمدين

---

(١) الجاثية : ٢٣

العقل ، منتهجين منهج الفلسفة فى تجاوز الوجود الحسى متصاعدين إلى المبدأ الأول للوجود لذلك سمينا هذه الصورة الثانية للدهرية باسم « الدهرية الفلسفية » .

وعلينا أن نقول - إيضاحا لموقف الفلسفة - أنها اذ قالت بقدم العالم مع القول بعلة له لم تسبق عليه ولم يتخلف عنها ، وإنما صدر عنها صدوراً ذاتياً كما يصدر الضوء عن الشمس ، فهما متساوقان معاً لا يتخالل بينهما زمان ، وأن التقدم من ثمة لأحدهما هو من حيث الرتبة والذات كما يوجب الأمر فى شأن العلة والمعلول ، فإنما كان هذا هو السبيل الأمثل - فى نظر القائلين به - لتحقيق القول بمبدأ إلهى ، إذ هو وارد أصلا على أساس استدلالى من إقرارنا بوجود العالم يوجب الخيار بين أمرين :

إما موافقة القائلين بوجوده مطلقا ونفى العلة عنه ، وهو قول الدهرية الطبية ، أعنى التى احتكمت إلى الحس وحده .

أو موافقة القائلين بوجوده عن علة أولى أحدثته ، فأثبتو . . . . ،
وهذا يقتضى أن بينه وبين علته فاصلا متناهيا ، أو غير متناه وفى القول بأحدهما إشكال لا يرتفع .

لأنه إن كان الفاصل « متناهياً » أدى إلى القول بزمان قبل الزمان ، كما يوجب أن هذا الفاصل أحد طرفيه العلة الأولى ، والطرف الآخر العالم المحدث فصارت العلة الأولى متناهية من حيث اتصل بها الزمان ، والمفروض لها عدم التناهى ، واللامتناه لا يتناهى قط من أحد طرفيه ، وحيث افترض التناهى له من أحدهما انتفى عنه صفة اللامتناه وصار متناهيا ، وهنالك لا بد من اقتضاء سابق عليه ، فلم يعد من ثمة علة أولى .

وإن كانت الفاصل « لا متناهيا » فهذا مناقض لمعناه ، لأن الفاصل

بطبيعته متناه من كلا طرفيه بالحدين اللذين يفصل بينهما ، وأقربهما أن حدهما العالم قد أنهى أحد طرفيه ، واللامتناه لا يتناهى قط ، فدل على أن الفاصل متناه ، وهو نقيض الدهرى بأنه لامتناه .

وفى حال ثبوته متناهياً يلزم ما لزم من قبل فى افتراضه متناهياً .

ومن ثمة كان المخرج فى نظرهم هو التلازم بين العلة والمعلول ، لأنه فضلا عن كونه يرفع الإشكالات المذكورة فإنه يسقط أيضاً أى شكوك عن تأخر المعلول عن علته الكاملة التى لا يجوز عليها نقص أو تغير من عجز أو ضعف أو احتياج أو بداء أو مغالبة من ند أو نظير إذ لو جاز عليها من ذلك شىء لسقطت أوليتها، وصار الذى يمدها بالعون والأداء أولى منها ، وعلة لها ، وهكذا يتسلسل القول .

والحق فإن ماندعوه « الدهرية الفلسفية » إنما هو الرد الحقيق على تلك « الدهرية العلمية» التى زعمت أنها تلتزم حدود ماأدركه الحس وحققته التجربة ولولا الحكاية عن الآخرين ، والحاجة إلى تصنيف الآراء ، ما جمعنا بين الفريقين تحت مصطلح واحد .

وتقتضينا الأمانة أن نذكر أن أبا الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستانى المتوفى سنة ٥٤٨ هـ قد أشار إلى ما يشبه هذا التقسيم فى قوله :

« ... ومنهم من يقول بالمحسوس ، ولا يقول بالمعقول ، وهم الطبيعية » .

« ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ،ولا يقول بحدود وأحكام ، وهم

« الفلاسفة الدهرية »)(١) .

فالفرقة الأولى التي سماها « الطبيعية » ذكرها في سياق آخر فقال :

(. . . فمن معطل بطال لا يرد عليه فكره براد ، ولا يهديه عقله ونظره إلى اعتقاد ، ولا يرشده فكره وذهنه إلى معاد ، قد ألف المحسوس وركن إليه ، وظن أنه لا عالم سوى ما هو فيه ، من مطعم شهي ، ومنظر بهي ، ولا عالم وراء عالم المحسوس ، وهؤلاء هم « الطبيعيون الدهريون » لا يثبتون معقولا)(٢) .

فكأن « الطبيعية » المذكورة أولا يعني بها من قال عنهم : « الطبيعيون الدهريون » ، وبإضافة لفظ « الدهرية » إلى الاسم الأول يتضح أنهم هم : « الطبيعة الدهرية » أو « الطبيعيون الدهريون » بما يناظر قولنا « الدهرية العلمية أو الطبيعية » .

وواضح أن من أسماهم « الفلاسفة الدهرية » يناظر قولنا « الدهرية الفلسفية » .

وبعد

فإن غايتنا من هذا البحث أن نثبت أنه لم يوجد بين العرب قبل الإسلام من دان بالمذهب « الدهري » المنكر للألوهية ، بل كانوا جميعاً مقرين بها ، وإن اختلفت تصوراتهم حول الوحدانية والتعدد ، وعلاقة الخالق بخلقه .

---

(١) الملل والنحل : جـ ٢ ص ٤ تخريج بدران . ط ثانية . الانجلو .
(٢) نفس المصدر ص ٢ :

أما آية الدهر ، فقد تعلقوا بها لورود لفظ « الدهر » فيها — الادعاء بوجود منكرين للخالق ، وسنكشف عن أسباب الخطأ ، وأول من زعم ذلك وتابعه عليه من بعده .

كذلك فإنه لا ينطبق عليهم حكم الفلاسفة الإلهيين القائلين بالقدم ، لأن هؤلاء إنما قالوه من منظور لم يكن ليدركه أولئك الجاهليون السذج ، وسنأتي من الشواهد الصحيحة بما يبرهن على ذلك ، وبقى بالغاية فى تقويم الفهم ، وتصحيح التاريخ ، ورفع اللبس عن الكتاب العزيز .

Scanned by CamScanner

الباب الأول

أصل (الدهرية) وتطورها عند الإسلاميين

الفصل الأول

الدهرية العلمية أو الطبيعية

نستعرض هنا مفهوم « الدهرية » كما وردت فى صورتها التاريخية الصحيحة عند فريق من كبار مفكرى الإسلام التزموا الأصل ، وأجمعوا على كونها تعتمد الحس وحده ، وتنكر للمعقول .

وأول من نستدل به من هؤلاء « أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام » المتوفى فيما بين سنتى ٢٢١ و ٢٢٦ هـ والذى يحتمل ميلاده حوالى سنة ١٦٠ هـ حسب ما تمليه القرائن عند بعض المحققين .

ولا نعرف للنظام رداً على « الدهرية » إلا ذلك النص الذى أورده « الجاحظ » وهو من أصحابه — فى « الحيوان » (١) ولكنه لا يفصح عما إن كان يعنى بها الدهرية النافية للصانع أم يشمل بها الإلهيين أيضاً من القائلين بالقدم ، إذ هو يرد عليها فقط فى « أركان العالم » وحيث لا تتوافر سمات معينة لتحديد من يعنيهم بدقة .

على أننا نلاحظ أن الجاحظ فى كتابه يكثر من الإشارة إلى الدهريين بأنهم يقرون بالمحسوس وينكرون المعقول ، ولا تند منه إشارة واحدة إلى رد من النظام فى ذلك عليهم ، وهذا يقتضى أحد أمرين :

---

(١) جـ ٥ : ص ٤٠ - ٤٦ (ط ثانية) ت هارون ١٩٦٦ الحلبى

الأول : أنه لم يناقش مفهوم القضية الإلهية .

والثاني : أنه ربما رد عليهم ردوداً ضعيفة استنكف الجاحظ عن ذكرها درءاً للشبهة ، ودفعاً للخصم عن التعريض بها في الحرب على النظام وطائفة المعتزلة من أصحابه .

على أننا نستضعف هذا الافتراض الأخير لأن الخصوم أنفسهم — وهم الحريصون بطبيعة الحال على التشهير به — لم يذكروا له شيئاً من ذلك ، ولو كان لما تركوه حتى يفضحوه به ، ويوقفوه موقف السقوط والانكسار .

يعزز ذلك أن ابن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦هـ — وهو يشايع النظام في بعض آرائه — يذكر آراءه في الكلام على خلق الله عز وجل للعالم في كل وقت . وفي الطفرة وفي الإنسان والجوهر والأعراض والجسم والنفس [١] وإعجاز القرآن [٢] ، وإذا تصدى للرد على الدهريين من نفاة الصانع والمثبتين له لم يذكر النظام ، ولم يشر إلى شيء له بشأنه .

يمكننا القول إذن بأنه إذا كان اصطلاح « الدهرية » حتى وقت تأليف الجاحظ لكتابه في منتصف القرن الثالث للهجرة ، مقصوراً على نفاة الألوهية — وهو الأصل الصحيح لمذهبهم — فمن باب أولى إذن تكون الدهرية التي رد عليها النظام — قبل الجاحظ وكتابه — هي هذه بعينها ، إذ كانت كل المواضع التي ورد فيها ذكر الدهرية من كتابه مقصورة على هذا المفهوم لا تتعداه ، لأنه الأصل الوحيد الماثل آنذاك في ذهن الجاحظ ، ولم يكن قد طرأ بعد أي لفظ حول شمول اللفظ لآخرين خلافهم .

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل : جـ ٥ ص ١٢٧ - ١٨٢ (طبعة صبيح)

(٢) نفس المصدر : جـ ٣ ص ١٥ - ١٨ يشير إلى مذهبه دون ذكر اسمه .

يوافق ذلك قول ابن الروندى ـ وهو من معاصرى النظام ـ فى كتاب « الانتصار » الذى ألفه أبو الحسين الخياط المعتزلى فى الرد عليه — أعنى ابن الروندى .

« . . . وليقرفوا « النظام » بالإلحاد لوضعه « كتاب العالم » ونصرته ما قال الملحدون فيه » (١)

ولم ينكر الخياط نسبة الكتاب إلى النظام ، ولكنه تحاشى التعليق إلى النيل من ابن الروندى بما لا ينفى نسبته إليه .

وعليه يكون النظام قد سلك سبيل القائلين بالقدم مع إثبات الصانع ، إذ لم يعرف عنه قط أى اشتباه بالشك فى الألوهية ، ومن ثمة يكون نده متجهاً إلى « الدهريين » نفاة الصانع ، وهم الدهريون الحقيقيون ، أعنى من ندعوهم « الدهرية العلمية أو الطبيعية » .

أما الجاحظ ـ أبو عثمان عمرو بن بحر المتوفى سنة ٢٥٥ هـ فقد عرض للدهريين فى كتابه « الحيوان » فى أكثر من موضع كاشفاً عن مقالتهم ، وأس مذهبهم الذى هو الحس وحـــده ، لأن الدهرى لا يقر إلا بالمحسوسات والعادات (٢) . وبعبارة أخرى « لا يقر » إلا بما أوجده العيان ، وما يجرى مجرى العيان . (٣)

ومن الطبيعى أن نتوقع من الجاحظ — عالم الكلام المدافع عن الدين أن

---

(١) ص ١٢٢ . ألبير نادر — الكاثوليكية — بيروت ١٩٥٧
(٢) الحيوان : جـ ٦ ص ٢٦٠
(٣) الحيوان جـ ٤ ص ٩٠

يقف من أصحاب هذا المذهب موقف المزدرِ والانتقاد ، خاصة وقد تجاوزوا إلى الجهر بنقد الأديان ، وثلب الأنبياء ، كما يتضح من حكايته لمقالتهم وروايته لمطاعنهم في قوله :

« . . فإن كان « الدهرى » يريد من أصحاب العبادات والرسل ما يريد من الدهرى الصرف الذى لا يقر إلا بما أوجده العيان ، وما يجرى مجرى العيان ، فقد ظلم ، وقد علم الدهرى أن لنا رباً يخترع الأجسام اختراعاً ، وأنه حى لا بحياة وعالم لا بعلم ، وأنه شيء لا ينقسم ، وليس بذى طول ولا عرض ولا عمق ، وأن الأنبياء يحيى الموتى ، وهذا كله عند الدهرى مستنكر »[1]

بل إنه ليعلن عن ضيقه بهؤلاء الدهريين وعدم الجدوى من التحاور معهم ، وأنه يؤثر التحاور حول القرآن وأخباره مع المخالفين من أصحاب الأديان ، لوجود أصول مشتركة يلتقون عندها ، بخلاف هؤلاء الذين تنقطع السبل بينه وبينهم ، يقول الجاحظ :

« . . . وذكرنا من صرف أوهام العرب عن محاولة معارضة القرآن ، ولم يأتوا به مضطرباً ولا ملفقاً ولا مستكرهاً ، إذ كان في ذلك لأهل الشغب متعلق مع غير ذلك مما يخالف فيه طريق الدهرية ، لأن الدهرى لا يقر إلا بالمحسوسات والعادات ، على خلاف هذا المذهب .

« ولعمرى ما يستطيع الدهرى أن يقول بهذا القول ، ويحتج بهذه الحجة ما دام لا يقول بالتوحيد ، وما دام لا يعرف إلا الفلك وعمله ، وما دام يرى أن إرسال الرسل مستحيل ، وأن الأمر والنهى والثواب والعقاب على غير ما نقول ، وأن الله تعالى لا يجوز أن يأمر من جهة الاختبار إلا من جهة الحزور »[2] .

---

(١) ج ٤ ص ٨٩ - ٩٠ .

(٢) ج ٦ ص ٢٦٩ - ٢٧٠

وفى سياق جامع اشتات ما ذكره عنهم، متضمن بعض الألفاظ والاصطلاحات التى تعين على تحديد الدهريين الذين يعنيهم ، يقول الجاحظ - منوهاً بكتابه الذى يتوقع رفضهم له ، وإعراضهم عنه :

« فليس لهذا الكتاب ضد من جميع من يشهد الشهادة ، ويصلى إلى القبلة ، ويأكل الذبيحة ، ولا ضد من جميع الملحدين ممن لا يقر بالبعث ، وينتحل الشرائع ، وإن ألحد فى ذلك ، وزاد ونقص ، إلا الدهرى . فإن الذى ينفى الربوبية ، ويحيل الأمر والنهى ، وينكر جواز الرسالة ، ويجعل « الطينة » قديمة ، ويجحد الثواب والعقاب ، ولا يعرف الحلال والحرام ، ولا يقر بأن فى جميع العالم برهانا يدل على صانع ومصنوع ، وخالق ومخلوق ، ويجعل « الفلك » - الذى لا يعرف نفسه من غيره ولا يفصل بين الحديث والقديم وبين المحسن والمسىء ، ولا يستطيع الزيادة فى حركته ، ولا النقصان من دورانه ، ولا معاقبة السكون بالحركة ، ولا الوقوف طرفة عين ، ولا الانحراف عن الجهة — هو الذى يكون به جميع الإبرام والنقض ، ودقيق الأمور وجليلها ، وهذه الحكم العجيبة ، والتدابير المتقنة ، والتأليف البديع ، والتركيب الحكيم ، على حساب معلوم ، ونسق معروف على غاية من دقائق الحكمة ، وإحكام الصنعة .

« ولا ينبغى لهذا الدهرى أيضاً أن يعرض لكتابنا هذا ، وإن دل على خلاف مذهبه ، ودعا إلى خلاف اعتقاده ، لأن الدهرى ليس يرى أن فى الأرض ديناً أو نحلة أو شريعة أو ملة ، ولا يرى للحلال حرمة ولا يعرفه ، ولا للحرام نهاية ولا يعرفه ، ولا يتوقع العقاب على الإساءة ، ولا يترجى الثواب على الإحسان ، وإنما الصواب عنده ، والحق فى حكمه ، أنه والبهيمة

سيان ، وأنه والسبع سيان ، ليس القبيح عنده إلا ما خالف هواه ، وليس الحق عنده إلا ما وافق هواه ، وأن مدار الأمر على الإخفاق والدرك ، وعلى اللذة والألم ، وإنما الصواب فيما نال من المنفعة ، وإن قتل ألف إنسان صالح لمنالة درهم ردىء ، فهذا الدهرى لا يخاف إن ترك الطعن على جميع الكتب عقابا ولا لائمة ، ولا عذابا دائما ولا منقطعاً ، ولا يرجو إن دمها ونصب لها ثواباً فى عاجل أو آجل ». (١)

وظاهر بجلاء أن المذهب الدهرى الذى يرويه أساسه النفى للألوهية والنبوة والجزاء وشرائع الدين والأخلاق ، أى هو « الدهرية العلمية أو الطبيعية » فى أقرب صورها من ملاحظة الإنسان العادى .

ولكن إلى أى أمة ينتسب هؤلاء الدهريون ، أتراه يعنى بهم مثلا عرب الجاهلية ؟ إن إشارته إلى القائلين بأن « الطينة قديمة ، وأن « الفلك » هو الدبر » تومى ، إلى اليونان ومن أخذ منهم بتلك الفلسفة الدهرية ، ومن تابعهم عليها من غيرهم من المتفلسفين ، ولا شأن لعرب الجاهلية بشىء من ذلك . يفصح عن هذه الحقيقة ما ورد فى انتقاده لمن أخذوا عقائدهم بالتقليد عن الآباء دون احتكام إلى العقل فيقول :

« اعلم أنى لم أعن بذلك القول الذين ولدوا بعد على هذه المقالة ، ونشئوا على هذه الديانة ، وغذوا بهذه النحلة ، وربوا جميعاً على هذه الملة ، فقد علمنا جميعاً أن عقول اليونانية فوق الديانة بالدهرية ، والاستبصار فى

---

(١) ح ٧ ص ١٢ - ١٤ .

عبادة الروح والكواكب ، وعقول الهند فوق الديانة بطاعة البد ، وعبادة البددة ، وعقول العرب فوق الديانة بعبادة الأصنام والخشب المنجور ، والحجر المنصوب ، والصخرة المنحوتة .

« فداء المنشأ والتقليد داء لا يحسن علاجه جالينوس ولا غيره من الأطباء » .

« وتعظيم الكبراء ، وتقليد الأسلاف ، وإلف دين الآباء ، والأنس بما لا يعرفون غيره ، يحتاج إلى علاج شديد ، والكلام فى هذا يطول » (١).

وهو يذكر أن جميع تلك الأمم لو احتكمت إلى العقل ، واسترشدت به فى شئون الديانة ، لا طرحت تلك الديانات التى دانت بها تقليداً للآباء ، وإلفاً للعادة ومن هؤلاء اليونان التى خصها بنسبة الدهرية إليها بقوله :

« فقد علمنا جميعاً أن عقول اليونانية فوق الديانة بالدهرية » .

وواضح إذن أن الجاحظ إنما كان يعنى الدهرية فى أصلها اليونانى الصحيح والذى يرتكن إلى الحس وحده ، وأنه لم يربط بين العرب وبين ذلك المذهب بسبيل ، ولو أنه علم للعرب فى ذلك شيئاً لما تردد فى إعلانه ، خاصة وهو يميل إلى المقارنة بين الأمم التى تدين بعقائد متشابهة كما فعل فى كتاب قائم برأسه عن سبب عبادة الهند والعرب للأصنام فقد قال فى صدر كتابه « الحيوان » :

« ... وعبتنى بكتاب « الأصنام » وبذكر اعتلالات الهند لها ، وسبب

---

(١) جـ ٥ ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .

عبادة العرب إياها، وكيف اختلفا فى جهة العلة مع اتفاقهما على جملة الديانة»[1]

على أننا يجب الا نفهم من كلام الجاحظ أن كل اليونانيين كانوا دهريين، بل يعنى فقط أن المذهب الدهرى — على ما عرفه الإسلاميون — إنما كان ظهوره عندهم، والدعاة إليه من بين علمائهم وفلاسفتهم الذين أخذوا به، وسلكوا حسب ما يمليه، فقام عند تابعيه مقام الدين والشريعة عند الآخذين بالأديان الإلهية، أما سائر اليونانيين فكانوا يعتقدون بالألوهية، وينتحلون عقائد الصابئين فى عباداتهم وهى التى لمح إليها الجاحظ بأنها «عبادة البروج والكواكب» وكما ذكر صاعد الأندلسى بقوله «وكانت عامة اليونانيين صابئة معظمة للكواكب، دائنة بعبادة الأصنام»[2].

ونلتقى فى عصر الجاحظ بالمؤرخ «اليعقوبى» أحمد بن أبى يعقوب ابن جعفر بن وهب بن واضح المتوفى سنة ٢٨٤ هـ لنراه يذكر فى تاريخه المنسوب إليه أصح رواية للمذهب «الدهرى» عند اليونان يأتى بها مؤلف عربى.

فيحكى أنها سميت باسمها «لزعمها أن الإنسان لم يزل ولن يزول. وأن الدهر دائم لا أول له ولا آخر». وأن جملة قولها هو انه «لا رب ولا دين، ولا رسول، ولا كتاب، ولا معاد... ولا ابتداء لشىء ولا انقضاء له...» ثم يورد حجاجهم مفصلا.

يقول اليعقوبى.

«وقالت طائفة تسمى «الدهرية»:

«لا دين ولا رب ولا رسول ولا كتاب ولا معاد ولا جزاء بخير ولا بشر

---

(١) الحيوان: ١٧ ص ٥

(٢) طبقات الأمم ص ٢٧

ولا ابتداء لشيء ولا انقضاء له ، ولا حدوث ولا عطب ، وإنما حدوث ما سمى حادثاً تركيبه بعد الافتراق ، وعطبه تفريقه بعد الاجتماع ، وجميع الوجهين فى الحقيقة حضور غائب ، ومغيب حاضر .

« وإنما سميت (الدهرية) لزعمها أن الإنسان لم يزل ، ولن يزول وأن (الدهر) دائم لا أول له ولا آخر .

« واحتجوا فيما ادعوا بأن قالوا :

« إنما يعرف فى وجود الشيء وفقده حالان لا ثالث لهما :

« حال الشيء فيها موجود ، فأنى يحدث ما قد كان ووجد ؟

« وحال لا شيء فيها ، فأنى يكون الشيء فى حال لا تسمية لها ، وذلك أبعد؟

« وكذلك القول فى المدعى العطب ، فهو لا يعرف غير حالين :

« حال الشيء فيها قائم ، فمحال قول من ادعى العطب للشيء فى حال كونه وقيامه .

« وحال لا شيء فيها ، فأنى يكون العطب للاشيء ، وذلك محال .

« فإن أقر مخالفونا بصدقنا دخلوا فى قولنا ، ونقضوا قولهم .

« وإن أنكروا قولنا ادعوا حالا ثالثة لا عدم فيها ولا وجود ، فذلك أقبح الثلاثة حالة .

« وقالت فرقة منهم : إن أصل الأشياء فى الأزلية (حبة) كانت فانفلقت ، فبدأ منها العالم على ما نرى من اختلافه فى ألوانه وأجناسه ، وزعم بعضهم أنه

غير مختلف فى معانيه ، وإنما تختلف معانيه من جهة إحساسه ، وأنكر بعضهم ذلك ، وأثبتوا له اختلافاً فى معانيه وحقيقته .

« وقالت المنكرة لتحقيق الاختلاف : الأشياء إنما تختلف باختلاف الإحساس لها وأنه لا حقيقة لشيء منها تبين بها دون غيرها »[1]

وبعد إيراد استدلالات هذه الفرقة الأخيرة يختم اليعقوبى روايته عن الدهرية اليونانية بقوله :

« وزعموا أن جميع الأشياء تدور على التكافؤ التضادى ، وكادوا أن يلحقوا بالسوفسطائية »[2].

وكما هو ظاهر فإن رواية (اليعقوبى) توافق حكاية الجاحظ المذهب الدهرى ، وتعضدها وتميط عنها أغشية التوشية اللفظية التى ربما أدت إلى بعض اللبس فى فهم مراده من ألفاظ عرضت أثناء السياق غلبته عليها نزعته الأدبية بما تمليه من سماحة فى اللفظ ، وتمرد على الدقة الجافة فى التعبير .

وينبغى أن نتذكر أن كتاب اليعقوبى قد انتهى من تأليفه حوالى سنة ٢٥٩هـ حسب ما يفهم من الأسطر الأخيرة منه . أى فى نفس الحقبة – تقريباً – التى وضع فيها الجاحظ كتابه (الحيوان) الذى اتخذناه مصدراً لأقواله عن الدهريين ودلالة ذلك أن مفهوم (الدهرية) لم يخرج عن إطاره اليونانى الأصيل حتى منتصف القرن الثالث الهجرى عند الإسلاميين ، وأن أحداً ممن ذكرنا لم ينسبها إلى عرب الجاهلية قط .

---

(١) تاريخ اليعقوبى : جـ ١ ص ١٤٩ – ١٥٠ . ط بيروت ١٩٦٠

(٢) نفس المصدر : ص ١٥١

فإذا انتقلنا إلى القرن الرابع التقينا بمؤلف كتاب (البدء والتاريخ) وهو « أبو زيد أحمد بن سهل البلخي » المتوفى سنة ٣٢٢ هـ أو هو « المطهر بن طاهر المقدسي » المتوفى أواخر هذا القرن ، ووضعه سنة ٣٥٥ هـ ، على خلاف بين المحققين في ذلك .

ونرى المؤلف يهتم بهذه الطائفة ، ويرد على أتباعها أكثر من مرة بعنف بالغ ويسميهم (المعطلة) :

« وأصل (التعطيل) : إنكار الخالق والرسول ، والثواب والعقاب ، اعتقاداً لا إقراراً منهم ، إذ احتالوا في دفع عادية الناس عنهم ، فأثبتوا الثواب والعقاب » (١)

وينسبهم إلى الباطنية فيقول :

« .. وقلما انتشروا في أمة من الأمم ، ولا أقروا في وقت من الأوقات انتشارهم في هذه الأمة ، لإعطائهم الإقرار بالدين ظاهراً ، وحقن الشريعة دم من أجاب إليها ، وهم هؤلاء (الباطنية) الباطلية الذين انخلعوا عن الأديان وأدرجوا نفوسهم في ميادين الشهوات » (٢)

ويذكر لهم أسماء أخرى عند الإسلاميين لا تغيّر من أصل الاعتقاد ، فيقول :

« ذكر المعطلة : ولهم أسماء أخرى ، يقال لهم (الملاحدة) و (الدهرية) و (الزنادقة) و (المهملة) .

---

(١) ج ٤ — فصل ١٢ — ص ٥

(٢) نفس المصدر — ص ٦

« وهم أقل الناس عدداً ، وأضلهم رأياً ، وأشرهم حالا ، وأوضعهم منزلة ، يقولون بقدم أعيان العالم والأجسام ، وتولد النبات والحيوان من الطبائع ، باختلاف الأزمنة ورجوعها إلى أصولها ، ولا صانع لها ، ولا خالق ، ولا مدبر » (١) .

ثم يقرر مذهبهم ، وموقف الدولة الإسلامية منهم هكذا :

« وهؤلاء (المعطلة) أقل الناس عدداً ، وأوهنهم عدة ، وأضلهم رأياً ، وأوهامهم عزماً ، وأنقصهم حجة ، وأخسهم دعوى ، وأدناهم منزلة ، وأعزبهم ذهناً ، لا يظهر واحد في أمة وجيل ، إلا في الدهر والحين ، لأنه رأى مرذول وعقيدة مهجورة ، وعزم مدخول ، لا يبدو إلا من قدم جاهل أو معاند . وما أراه انتشر في أمة من الأمم ، وزمن من الأزمنة ، انتشاره في زماننا هذا وأمتنا هذه ، لتستر أهله بالإسلام ، وتحليهم بحلية شرائعه ، ودخولهم في غمار أهله ، واحتيال من احتال لهم بلطيف التمويه في تسليم الأصول الظاهرة ، والسير بها إلى التأويلات الباطنية » (٢)

« زعموا أن هذه الدنيا قديمة ، لم تزل على ما هي عليه ، ولا تزال كذلك ، من صيف بعد شتوة ، وشتوة بعد صيفة ، وليل بعد نهار ، ونهار بعد ليل ، ونطفة من إنسان ، وإنسان من نطفـــة ، ووالد من ولد ، وولد من والد ، وبيض من طير ، وطير من بيض . وكذلك جميع الأشياء الحساسة والنامية ، بعضها من بعض ، بلا صانع ولا مدبر ، لا أول لها ولا آخر » (٣)

---

(١) ج ٤ فصل ١٢ ص ٢

(٢) ج ١ فصل ٥ ص ١١٧ - ١١٨

(٣) ص ١١٨ - ١١٩

وفى نفس القرن ، وربما قريباً من نفس الوقت الذى ظهر فيه كتاب (البدء والتاريخ) ظهرت مجموعة (رسائل إخوان الصفا) التى وضعها طائفة من المفكرين الإسلاميين ، أبوا ذكر أسمائهم ، أو الإيماء إلى أشخاصهم ، ربما تحرزا من السلطان ، وإيثاراً للأمن ، أو لسبب آخر يقتضى الكتمان .

وقد عرضوا لمذهب (الدهرية) فى الرسالة الثانيـة والأربعين التى جعلوها من (الآراء والديانات) على نحو علمى يذكرنا برواية اليعقوبى . قال الإخوان :

« فصل فى بيان الآراء الحكمية »

« وهى نوعان (دهرية) أزلية ، ومحدثة معللة ، فنقول : اعلم أن من هذين تفرعت سائر الآراء الحكمية ومذاهبها .

« ولنبدأ أولا بذكر (الدهرية) ثم نقول :

« هؤلاء كانوا أقواماً قد كان لهم من الفهم والتمييز قدر ما ، فنظروا إلى الموجودات الجزئيـة المدركة بالحواس ، وتأملوا واعتبروا لها أحوالها ، فوجدوا لكل مصنوع أربع علل : علة هيولانية ، وعلة صورية ، وعلة فاعلية وعلة تمـامية .

« فلما فكروا فى حدوث العالم وصنعته ، طلبوا لها هذه الأربع للعلل ، وبحثوا عنها ، وهى هذه : ترى من علله ؟ ومن أى شىء علله ؟ وكيف علله ؟ ولم علله ؟ وأيضاً : متى علله ؟

« فلم يبلغ فهمهم إلى ذلك ، ولم يتصوروه لقصور نفوسهم عن فهم دقة معانيها

« . . . ولما نظروا فى هذه المباحث ولم يعرفوها دعاهم جهلهم ، وإعجابهم بآرائهم إلى القول بقدم العالم وأزليته ، وأنكروا العلة الفاعلية لما جهلوا الثلاث الباقية ، ولم يعرفوها »(١) .

ثم نلتقى برجل عاش فى القرنين الرابع والخامس تدل آثاره على الدقة والتحقيق هو الفقيه المتكلم « أبو منصور عبد القاهر البغدادى » المتوفى سنة ٤٢٩ هـ ومؤلف « الفرق بين الفرق » و « أصول الدين » .

لقد عرض « البغدادى » فى مواضع كثيرة من كتابيه المذكورين لطائفة (الدهرية) لذلك يحسن إيراد بعض ما ذكره بشأنها كاشفا عن إنكارها للألوهية .

قال فى « أصول الدين » من فصل عن : « حكم الكفرة الذين لا تؤخذ منهم الجزية » :

(والصنف الثانى منهم : « الدهرية » : الذين زعموا أن العالم قديم على صورته التى هو عليها فى أرضه وهوائه وسمائه ونجومه ، وأنه لا إنسان إلا من نطفة ، ومن إنسان قبله لا إلى نهاية ، ولا سنبلة إلا من حبة وسنبلة قبلها) .

وقال فى المسألة الأولى من الأصل الثالث : فى أن الحوادث لابد لها من محدث :

(وزعم قوم من الكفرة «الدهرية» أن كل حادث يحدث فى نفسه لا من صانع

---

(١) رسائل إخوان الصفا : ج ٣ ص ٤٥٥ بيروت ١٩٥٧

وادعوا ذلك فى الثمار الخارجة من الأشجار ، وقد أقروا بحدوثها وأنكروا محدثها ، وأنكروا الأعراض).

(وفرقة منهم قالت : بحدوث الأثمار لا من صانع ، وأثبتوا للأعراض فاعلا).

(ومن قال من « الدهرية » بأن الطبع هو الفاعل ، ولم يصف الطبع بصفة الصانع الحى القادر العالم فهو أيضا من جملة منكرى الصانع)[١] .

ويبدو أن شوكة (الباطنية) كانت قد اشتدت فى زمنه تحاول أن تجتذب إلى طريقها الطوائف المتمردة على الدين ، ومن هؤلاء بطبيعة الحال أصحاب المذهب « الدهرى » كما رأينا عند مؤلف (البدء والتاريخ) لذلك نراه فى (الفرق بين الفرق) يعرض لمذهب « الباطنية » فيقرن بينها وبين « الدهرية » بقوله :

(قال عبد القاهر : الذى يصح عندى من دين الباطنية أنهم « دهرية » زنادقة يقولون بقدم العالم ، وينكرون الرسل والشرائع كلها لميلها إلى استباحة كل مايميل إليه الطبع .

(والدليل على أنهم كما ذكرنا ماقرأته فى كتابهم المترجم « بالسياسة والبلاغ الأكبر ، والناموس الأعظم » وهى رسالة (عبد الله بن الحسين القيروانى) إلى (سليمان بن الحسن بن سعيد الجنابى) أوصاه فيها بأن قال له :

(ادع الناس بأن تتقرب إليهم بما يميلون إليه ، وأوهم كل واحد منهم

---

(١) ص ٩٨ - ٩٩ - الطبعة الأولى - استانبول ١٩٢٨

وإذا ظفرت بالفاسق أخذ منهم ، فمن آنست منه رشداً فا كشف له الغطاء ، واحتفظ به ، فمن الفلاسفة معولنا ، وانا وإياهم مجمعون على رد نواميس الأنبياء ، وعلى القول بقدم العالم ، لولا ما يخالفنا فيه بعضهم من أن للعالم مدبراً لا نعرفه) .

(وذكر فى هذا الكتاب ابطال القول بالمعاد والعقاب ، وذكر فيه أن الجنة نعيم الدنيا . وأن العذاب إنما هو اشتغال أصحاب الشرائع بالصلاة والصيام والحج والجهاد) .

(وقال أيضاً فى هذه الرسالة : أن أهل الشرائع يعبدون إلها لا يعرفونه . ولا يحصلون منه إلا على اسم بلا جسم) .

وقال فيها أيضاً : أكرم « الدهرية » فإنهم منا ، ونحن منهم » وفى هذا تحقيق نسبة الباطنية إلى الدهرية . . .)[1] .

وقال أيضاً فى تأكيد العلاقة بين الباطنية والدهرية :

(وقد قال القيروانى فى رسالته إلى سليمان بن الحسن :

(إنى أوصيك بتشكيك الناس فى القرآن والتوراة والزبور والإنجيل ، وبدعوتهم إلى إبطال الشرائع ، وإلى إبطال المعاد والنشور من القبور ، وإبطال الملائكة فى السماء ، وإبطال الجن فى الأرض ، وأوصيك بأن تدعوهم إلى القول بأنه قد كان قبل آدم بشر كثير ، فإن ذلك عون لك على القول بقدم العالم) .

---

(١) ص ٢٩٤ - ٢٩٥ - تحقيق محي الدين عبد الحميد - مطبعة صبيح .

(وفى هذا تحقيق دعوانا على الباطنية أنهم (دهرية) يقولون بقدم العالم ويجحدون الصانع)(١)

وهذه المقارنة التى قام بها البغدادى تفسر ما سبق إليه صاحب (البدء والتاريخ) من ربط بين (الباطنية) و (الدهرية) وتبرز جانباً هاماً من النفوذ الذى بلغته كلتا الطائفتين فى المجتمع الإسلامى آنذاك .

ومن معاصرى البغدادى فيمن عاشوا فى القرنين الرابع والخامس العلامة المحقق (أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى الخوارزمى) المتوفى سنة ٤٤٠ هـ والذى ألمحنا إليه فى مطالع هذا البحث ، وقد عرض لآراء (الدهرية) فى كتابه (الآثار الباقية عن القرون الخالية) فى أكثر من موضع ، متصدياً لهم بالنقد والتسفيه ، كاشفاً عن عوار مذهبهم ، وتهافت أصولهم التى يعتمدونها ، حيث يعولون على الحس وحده آخذين من دعاوى علماء النجوم بما يرضى غرورهم ، دون فحص أو تدقيق .

وكان مما انتقدهم فيه إنكارهم لطول الأعمار فى الأمم الماضية على ما نرى فى التوراة من حكاية ذلك ، أو فى القرآن بشأن نوح ، أو فى تواريخ الأمم عن ملوكهم وعظمائهم الأقدمين ، يقول البيرونى :

« وقد أنكر بعض أغمار الحشوية ونوكى (الدهرية) ما وصف من طول أعمار الأمم الخالية ، وخاصة ما ذكر فيما وراء زمان إبراهيم - عليه السلام - واستبشعوا عظم الأجسام المحكية عنهم ، واستشنعوها وأخرجوها من حيز الإمكان ، إلى حد الامتناع ، قياساً على ما يشاهدونه فى زمانهم ، وأخذوا بما سمعوه من أصحاب أحكام النجوم من أكثر عطيات الكواكب فى المواليد .. »(٢)

---

(١) ص ٢٩٦ - ٢٩٧ (٢) ص ٧٨

وإذا كانوا يستندون إلى قول علماء النجوم ، فإن كتاب « السند هند » كان عمدتهم فى ذلك ، قال البيرونى منددا به :

« ... واختلاف الأدوار ، لا اختلاف الأرصاد ، أكفى دليل وأقوى معين على إزالة ما ارتكبه (أبو معشر) ويعتمده الحق الطاعنون فى الأديان الجاعلون أدوار (السند هند) وأمثالها ذريعة إلى سب من أنذر باقتراب الساعة وأخبرهم بالنشور للثواب والعقاب فى الدار الآخرة ... » (١)

ومعلوم لهم ولغيرهم أن كتاب (السند هند) الذى يعتمدونه ويحتفون به وضعه أهل الهنــد ، فهم جديرون إذن أن يتدبروا ما يأتيهم من مقالاتهم وأخبارهم ، خاصة فيما يخالف عقائدهم ، ولكنهم على النقيض يتنكرون لهم فيما يمس أهواءهم ، ويتحاملون عليهم ، فينحلونهم الكذب ويردونهم بالبطلان ، يقول البيرونى :

« وإذا كان إنكارهم كل ما لم يتفق فى زمانهم أو مكانهم حتى يشـاهدوه ، ولم يكن يستحيل فى العقول كثير إنكارهم ، ولم يقروا بشىء غاب عنهم ، فإن الحوادث العظام غير متفقـة فى كل وقت ، وإذا اتفقت فى قرن لم يتصل بمن بعدهم عند مضى الدهور ومرور الأحقاب إلا بالأخبار وتواترها ، بل لو دققوا هذا من فعلهم لكانوا هم (السوفسطائية) المحضة ، ولزمهم ألا يصدقوا الناس فى كون بلدان فى الأرض غير ما هم فيه ، وأمثال ذلك من الفضائح .

« ولو سمعته فيما يحكونه ، وجدتهم معتزين إلى أقاويل (الهند) ومعولين على تخاريف يضيفونها إليهم ، ومحتجين دائما بوجود صنم عندهم منحوت من

---

(١) ص ٢٦٠

حجارة ، قد اجتمع فى عنقه أطواق كثيرة حديدية ، وهى تواريخ عشرات ألوف الهند ، وأنها إذا عدت بلغت مدة من السنين عظيمة .

« فإذا حدثتهم بأمر - أعنى الهند - يزعمون أن ملك (جالا بدهر) - وهى المدينة التى يجلب منها الإهليلج والأملج والبليلج - عاش مائتين وخمسين سنة ، يركب ويتصيد وينكح ويجرى مجرى الشبان ، وكان ذلك بالعلاج ، أنكروه وقالوا : إن الهنـــد ظاهروا الكذب غير محصلين لانتسابهم الى (الوحى) فى علومهم فلا يوثق بقولهم ، وأخذوا يذكرون ركاكة ما يذهبون إليه فى باب الدين والملة ، والثواب والعقاب ، وما يعملونه من تعذيب الأبدان بصنوف العذاب . . . » (١)

ويستوقفنا قول البيرونى : « ولو سمعته فيما يحكونه وجدتهم معتزين إلى أقاويل الهند ، فهذا يعنى أن هؤلاء (الدهريين) يأخذون عن الهند ويحتجون بعقائدها وآثارها ، وكتاب (السند هند) الذى صار (ذريعة) لهم إلى الوقوع فى الأديان وسب من جاءوا بها ، وهو من كتب الهند . أعظم دليل على أن واضعيه لا بد أن يكونوا (دهريين) أو قريبين منهم فى الرأى والاعتقاد بينما رأينا من قبل عند (الجاحظ) و (اليعقوبى) رد المذهب (الدهرى) إلى اليونان ، وتأصيله فى فلسفتهم وعقائدهم ، ترى هل فى الأمر تضارب أو خلاف ؟

لا نظن ، ففى المؤلفات العربية ما يدل على أن الأمتين اليونانية والهندية قد ذهبتا نفس المذهب ، وأن الهند كانت أسبق إليه ، يقول (جمال الدين القفطى) المتوفى سنة ٦٤٦ هـ فى كتابه (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) فى ترجمة (ثاليس الملطى)

---

(١) الآثار : ص ٨٢ - ٨٣

« . . . هو أول من قال : إن الوجود لا موجد له - تعالى الله العظيم - واحتج له أصحابه بأن الذي حمله على ذلك ما شاهده في هذا العالم من الاختلاف فتحقق أن الموصوف بالصفات الحسنى لا تصدر عنه هذه الأمور المختلفة فقال بذلك ، وعلى هذا القول جمهور أهل الهند » (١)

وأكد أبو الفرج بن العبرى (المتوفى سنة ١٢٨٦ م - ٦٨٥ هـ) هذه الدعوى في كتابه (تاريخ مختصر الدول) فقال في ترجمة هذا الفيلسوف :

« . . . ولم يكن لليونانيين قبل (ثاليس) شيء من الحكمة ، وإنما كانت حالهم كحال العرب لم يعرفوا غير علم اللغة وتأليف الأشعار والأمثال والخطب .

« وقيل أول من قال (بالأطوماطون) هو (ثاليس) أي أن الوجود لا موجد له ، واحتج بما شاهد في هذا العالم من الشرور . وهكذا يعتقد أهل الهند » (٢)

ويلاحظ أن كلا المؤرخين يذكران أن (ثاليس الملطي) هو أول من أنكر الصانع ، فهو بذلك أول واضع لأصول المذهب (الدهري) عند اليونان يقول ابن القفطي عن الدهرية :

« . . . فأما (الدهريون) فهم فرقة قدماء جحدوا الصانع المدبر العالم ، وقالوا بزعمهم : إن العالم لم يزل موجوداً على ما هو عليه بنفسه ، لم يكن له

---

(١) ص ٧٥

(٢) ص ٣٧ - تحقيق الأب أنطون صالحاني اليسوعي . طبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٨ .

صانع صنعه، ولا مختار اختاره، وأن الحركة الدورية لا أول لها، وأن الإنسان من نطفة والنطفة من إنسان، والنبت من حبة والحبة من نبت، وأشهر حكماء الفرقة (ثاليس الملطى) وهو أقدم من علم بهذه المقالة ... »[1].

كما نلاحظ أيضاً أن كلا المؤرخين العربيين الكبيرين يشيران إلى أخذ (الهند) بالمذهب (الدهرى) ولكنهما يتحفظان فلا يذكران أن (ثاليس) عرفهم، أو نقله عنهم.

على أن هناك إشارة وردت فى الكتب العربية لا تخلو من مغزى، ننقلها عن (ابن أبى أصيبعة) المتوفى سنة ٦٦٨ هـ من كتابه (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء) حيث وردت هكذا:

« وقال الشيخ أبو سليمان المنطقى: قال لى ابن عدى:

« إن (الهند) لهم علوم جلية من علوم الفلسفة، وأنه وقع إليه أن العلم من ثم وصل إلى اليونانيين.

« وقال الشيخ أبو سليمان: ولست أدرى من أين وقع له ذلك »[2]

فهل نسرف فى الظن إن زعمنا أن ثاليس ربما أخذ مذهبه (الدهرى) عن الهند؟ ليس ذلك ببعيد.

---

(١) إخبار العلماء: ص ٣٧ - ٣٨

(٢) ص ١٨ شرح وتحقيق د/ نزار رضا - بيروت - ١٩٦٥

ولكن الأقرب إلى الواقع ماذكرناه من قبل من أن أحداً لا يعلم من ملابسة هذا المذهب فى مرحلة من مراحل نموه الفكرى ، أو حياته العقلية ، ومن ثم فقد يشرق الخاطر ، وتتقد القريحة بعلم او ابتكار عند واحد فى الشرق اهتدى إليه آخرون فى الغرب ، لم يبلغه عنهم ، ولم يكن بينه وبينهم صلة أو تعارف يؤدى إليه .

ثم نصل إلى النصف الثانى من القرن الخامس حيث نلتقى بأبى حامد محمد ابن محمد بن محمد الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥ ه مؤلف كتاب « تهافت الفلاسفة » الذى يمثل مع كتابه « مقاصد الفلاسفة » استيعابا جيداً للفلسفة اليونانية ، ووعيا سليما بمشكلاتها .

وقد عرض الغزالى المذهب « الدهرى » فى أكثر من كتاب ، وكان كل أسلافنا حريصا على مراعاة الأصل الصحيح ، دون شطط فى الفهم ، أو تعديل فى مضمون الاصطلاح .

لقد أشار إلى « الدهرية » فى عدة مواضع من التهافت ، وكلها تلتقى على إنكار الصانع ، واعتماد المحسوس وحده .

قال فى المسألة الأولى حول قدم العالم فى « صيغة ثانية لهم ـ أى الفلاسفة ـ فى إلزام قدم الزمان » .

« الوجه الثانى : أنه إذا كان العالم على ماهو عليه ، لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر ، فوجوده على ماهو عليه واجب لا ممكن ، والواجب مستغن عن علة ، فقولوا ـ مخاطبا الفلاسفة الإلهيين ـ بما قال به « الدهريون »

هو نفى الصانع ، ونفى سبب هو مسبب الأسباب ، وليس هذا مذهبكم »[١].

وقال فى المسألة الرابعة :

« فنقول : الناس فرقتان :

فرقة أهل الحق : وقد رأوا أن العالم حادث ، وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد من نفسه ، فافتقر إلى صانع ، فعقل مذهبهم فى القول بالصانع .

وفرقة أخرى هم (الدهرية) : وقد رأوا أن العالم قديم ، كما هو عليه ، ولم يثبتوا له صانعا ، ومعتقدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه »[٢]

ولم تخرج سائر إشاراته فى ذلك الكتاب ، عن نحوى ما أوردناه .

ثم جاء فى « المنقذ من الضلال » بتعريف مجمل واضح ، فقال :

« الدهريون . وهم طائفة من الأقدمين ، جحدوا الصانع المدبر ، العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبدا ، وهؤلاء هم الزنادقة »[٣] .

ثم جاء فيلسوف قرطبة « أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن

---

(١) ص ١١٥ - تحقيق د . سليمان دنيا . ط ثالثة - دار المعارف بمصر .

(٢) ص ١٥٣ .

(٣) ص ١١ - ١٢ هامش الجزء الثانى من الانسان الكامل للجيلانى . ط صبيح .

رشد » المتوفى سنة ٥٩٥ هـ ليضع كتابه « تهافت التهافت » يرد به على كتاب أبى حامد الغزالى ، وقد أشار إلى « الدهرية » فى عدة مواضع أكثرها يناظر مواضعها عند أبى حامد ويوافقه فى تعريفها .

قال — مشيراً إلى إنكار « الدهرية » انتهاء الأسباب إلى مسبب أول :

« وليس يجوز أحد من الحكماء وجود أسباب لا نهاية لها ، كما تجوزه « الدهرية » ، لأنه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب ، ومتحرك من غير محرك »(1) .

وقال فى المسألة العاشرة :

(وأما « الدهرية » فالحس هو الذى اعتمدت عليه ، وذلك أنه لما انقطعت الحركات عندها بالجرم السماوى ، وانقطع به التسلسل ، ظنت أنه قد انقطع بالمعقول ما انقطع بالحس ، وليس الحال كذلك)(2) .

وقال فى « مناهج الأدلة » فى ختام البرهنة على وجود الله :

(... وأما مثال « الدهرية » فى هذا ، الذين جحدوا الصانع سبحانه ، فمثال من أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات ، بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق ، والأمر الذى يحدث من ذاته)(3) .

---

(1) ص ٧٩ جـ ١ تحقيق د . سليمان دنيا ١٩٦٤ طبعة أولى دار المعارف .
(2) جـ ٢ ص ٦٢٣ ط ثانية .
(3) ص ١٥٥ تحقيق د . محمود قاسم . ط ثالثة . الأنجلو .

وليس بمقصدنا ما نحن بصدده أن نعرض للتفاصيل ، أو لمناقشة المذهب في ذاته ، وإنما القصد هو إبراز معالم معينة تومىء إلى صورته في وعي من أتينا على ذكرهم ، والاستشهاد بنصوص من آثارهم كافية لهذا الغرض لا تتعداه .

وعند ابن رشد يجب أن نقف !!

وحصيلتنا في هذه المرحلة هي كالآتي :

أولا : أن المذهب « الدهري » عند جميع من ذكرنا ، وهم « النظام » والجاحظ واليعقوبي ، ومؤلف « البدء والتاريخ » ، وأصحاب « رسائل إخوان الصفا » ، وعبد القادر البغدادي ، والبيروني ، والغزالي ، وابن رشد . إنما يقوم فقط على إقرار المحسوس ، وإنكار سائر المعقولات .

ثانيا : أن « الدهرية » عند هؤلاء المذكورين هي : مذهب فلسفي يوناني الأصل ، وحتى لو استمد أصوله من مصادر هندية حسب قول « البيروني » في « تحقيق ما للهند » حيث ذكر أن قدماء اليونانيين قبل نجوم الحكمة فيهم بالسبعة المسمين « أساطين الحكمة » وذكر « ثاليس الملطي » بينهم — كانوا على مثل مقالة الهند (١) . أو حسب ما يوحي به كلام « القفطي » و « ابن العبري » ، إلا أن المذهب منسوب في نهاية الأمر إلى غير العرب قبل الإسلام ، وأنه خرج من اليونان وإليهم ينسب ، وبه شهروا .

---

(١) ص ٢٤ ط الهند ١٩٥٨ .

ثالثاً : لم يشر واحد قط ممن ذكرنا إلى معرفة العرب قبل الإسلام ، أو سماعهم بهذا المذهب ، أو قولهم بما يشبهه ، مع أن من بين هؤلاء الأعلام من بلغ الغاية فى الغوص والتقصى على أخبارهم ، ونعنى به « الجاحظ » أبا عثمان عمرو بن بحر ، وكفى به حجة .

رابعاً : لم يحاول أحد قط من هؤلاء إتهام القائلين بالألوهية وقدم العالم بالنسبة إلى « الدهرية » ، بل حرصوا على التمييز الحاسم بين الفريقين ، رغم أن بين هؤلاء من هو متمعن فى انتقاد المخالفين مثل « عبد القادر البغدادى » أو من هو خصم لدود للفلاسفة ، نازلهم ، وأثار الناس عليهم ، مثل « أبى حامد الغزالى » .

الفصل الثانى

الدهرية الفلسفية

وبشأن (الدهرية الفلسفية) فإننا نعنى بها مفهوم (الدهرية) كما ذهب إليه بعض متكلمى الإسلام ، حيث لم يقفوا به عند القائلين بقدم العالم ونفى الألوهية ، كما هو الحال فى (الدهرية الملية أو الطبيعية) التى عرضنا لها من قبل ، والتى ترتد إلى أصول يونانية معروفة ، بل تجاوزوا ذلك ، وشملوا به كل من لا يقول بحدث للعالم ، وإن أقر بالألوهية ، أو للمبدأ الأول ، أو العلة الأولى أو الصانع أو ما شاء من أسماء . ومن ثم فالفلاسفة الإلهيون القائلون بقدم المعلول مع علته يتساوون فى نظر هؤلاء بالحسيين المنكرين للألوهية ، والمنقطعين عن إدراك علة للعالم ، وينضاف إليهم بالمثل كافة سائر فرق (الثنوية) من (الديصانية) و (المانوية) وغيرهم من مختلف المذاهب والنحل .

وعلة هؤلاء فى دعواهم هو فيما نظن تصورهم عجز القائلين بقدم المعلول مع علته عن إثبات دور ظاهر وحقيق للألوهية فى خلق العالم ، وإذ ينبنى على دعواهم فى نظرهم أن نقول بقديمين فينتفى جوهر (التوحيد) الذى يرون أعظم موجباته إثبات (حدث) العالم ، وإيجاده بعد أن لم يكن ، من فاعل مختار قادر حكيم .

ولا شك عندنا فى أن دوافع هؤلاء لا تخلو من استحسان ، ومناقشاتهم تنطوى على إمكانات غير قليلة لإثراء الفكر وإخصابه ، إلا أن مذاهبهم التى نادوا بها قصرت وللأسف عن أى تحصيل إيجابى يعتد به فى هذا الشأن .

على أية حال فقد يحسن أن نرى بعض الشخصيات التى سلكت فى هذا

الطريق ، مقتصرين فقط على مجرد الإشارة التاريخيـة ، دون أن نعمد إلى الخوض أو التفصيل للمذاهب والآراء .

ونعتقد أنه بإمكاننا الادعاء بأن توسيع مضمون (الدهرية) حتى يشمل كل القائلين بالقدم مطلقاً ، ظهر أول ظهوره عند بعض المعتزلة ، ثم امتد بعد ذلك إلى الأشاعرة وسائر المتكلمين .

وأول من نلتقى به من القائلين بهذا الاصطلاح على ذلك الوجه ، هو - فى حدود ما بأيدينا من مراجع المعتزلة - ذلك الذى يقال له (ابن الروندى الملحد) أبو الحسين أحمد بن يحيى الذى زعموا أنه ولد فيما بين سنتى ٢٠٥ ، ٢١٥ هـ ثم اختلفوا حول تاريخ وفاته .

فذكر المسعودى فى مروج الذهب أنه توفى سنة ٢٤٥هـ - حسب النشرات الحديثة لكتابه - أو سنة ٢٥٠ هـ حسب رواية ابن حجر العسقلانى فى لسان الميزان لكلام المسعودى .

وأرخ له ابن الجوزى فى المنتظم فى سنة ٢٩٨ هـ

وادعى ابن خلكان فى وفيـات الأعيان أنه فى سنة ٢٤٥ هـ ، وألمح إلى رواية بأنه فى سنة ٢٥٠ هـ .

وورد فى تاريخ أبى الفدا فى سنة ٢٩٣ هـ .

وترجم له ابن كثير فى البداية والنهاية مرتين : إحداهما فى سنة ٢٤٥ هـ وهذه نقلها حرفياً عن ابن خلكان .

والأخرى فى سنة ٢٩٨ هـ ، وقد اقتبس فيها من ابن الجوزى ، وأكد عليها

وقدم الأول بالخطأ (الفاحش) مع انتقاده لابن خلكان باعتباره مصدرها ، ولأنه لم يجرح ابن الروندي . ولم يعول عليه .

وذكر ابن حجر العسقلاني وفاته في سنة ٢٩٨ هـ ، مع الإشارة إلى رواية للمسعودي بأنه في سنة ٢٥٠ هـ .

وكذلك ورد عند ابن تغري بردي في سنة ٢٩٨ هـ

وربما ذهب آخرون كصاحب (شذرات الذهب) إلى أنه في سنة ٣٠١ هـ وبها قال صاحب (كشف الظنون) وربما تأثرا فيها برواية اليافعي في مرآة الجنان بأنه في سنة ٣٠٠ هـ

وهناك أخطاء يقع فيها بعض الباحثين ، وخاصة من المستشرقين ، أو من يترجم عنهم ، بنسبة بعض التواريخ إلى غير القائلين بها ، كما ورد في دراسة عن (ابن الروندي) للمستشرق الألماني (باول كراوس) Paul Kraus (١٩٠٤ - ١٩٤٤) وترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (من تاريخ الإلحاد في الإسلام) فزعم أن ابن خلكان قال بسنة ٢٥٠ هـ[١]. وهذا ليس بصحيح لأن اختياره هو سنة ٢٤٥ هـ ، والأخرى ألمح إليها عرضاً ثم قال : وحاجي خليفة يذكر أنه مات سنة ٣٠١ هـ . وكذلك تقول الروايات

---

(١) تاريخ الالحاد ص ١٧٩ ، مع مراجعة وفيات الأعيان جـ ١ الترجمة ٣٥ تحقيق د / إحسان عباس . ط بيروت .

لدى أبي الفدا وأبي المحاسن بن تغرى بردى »[1] . وهذا أيضاً ليس بصحيح، ففي تاريخ أبي الفدا ورد في سنة ٢٩٣ هـ ، وفي تاريخ ابن تغرى بردى في سنة ٢٩٨ هـ كما أوضحنا من قبل ، هذا فضلا عن أن المدعو (حاجى خليفة) هذا لا يعتد به في التواريخ التي يوردها في كتابه (كشف الظنون) .

ونحن نجنح إلى القول بوفاة ابن الروندى في تاريخ متأخر عن منتصف القرن الثالث الهجرى ، مستأنسين في ذلك بشاهدين : أحدهما مستمد من كتاب (الانتصار) لأبي الحسين الخياط ، والآخر من كتاب (الشامل) للجوينى إمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ هـ

أما الشاهد الأول : فقول الخياط في دفاعه عن الجاحظ :

« . . . وذلك أن قول الرجل إنما يعرف بحكاية أصحابه عنه أو بكتبه ، فهل وجد هذا القول في كتاب من كتبه ؟ فإن كتب عمرو الجاحظ معروفة مشهورة في أيدى الناس ، أو هل حكاه عنه أحد من أصحابه ؟ فإذا كان الرجل (ميتاً) فكتبه وأصحابه تخبر بخلاف ما قرفه به هذا الماجن الكذاب . . »[2]

فهذه العبارة الأخيرة : (فإذا كان الرجل « ميتاً » فكتبه وأصحابه تخبر

---

(١) تاريخ الالحاد ص ١٨٠ ، وربما كان الأصل صحيحاً والتوت العبارة على المترجم ، كما التوت عليه أيضا عندما جعل وفاة الجاحظ سنة ٥٤٨ هـ في ترجمة بحوث عن المعتزلة للمستشرق تالينو في كتاب (التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) وكان يقصد الشهرستاني ، لأن الجاحظ توفي سنة ٢٥٥ هـ ، وإنما كان المستشرق المذكور يقصد أن الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ ذكر عن الجاحظ أنه قال . . . ثم ذكر عبارته : راجع التراث اليوناني ص ٢١٠ /١٩٦٥

(٢) الخياط : كتاب الانتصار : ص ٢٤

بخلاف ما قرفه به هذا الماجن الكذاب) قاطعة بأن انتقاد ابن الروندى للجاحظ الذى وضع (فضيلة المعتزلة) إنما كان بعد وفاة الجاحظ سنة ٢٥٥ هـ وذلك أننا نستشف من كلام الخياط كأنه أراد توجيه ابن الروندى إلى تصحيح معلوماته عن آراء الجاحظ ، فلم يكن أمامه إلا أن يوجهه إلى أصحاب الجاحظ وكتبه . فلو كان الجاحظ آنذاك حياً لكان طبيعياً أن يوجهه الخياط إليه لأنه الأصل والمصدر ، ولما كان هنالك من مبرر لاعتراض كونه ميتاً ليوجهه إلى أصحابه وكتبه .

أما الشاهد الثانى : فهو قول الجوينى فى ذكر « الحادث » :

« والذى ارتضاه شيخنا . . . . أن قال : « الحادث » هو المتأخر . وربما انبسط القول : هو المتأخر بوجوده عن الأزلى ، ورام باختيار هذه العبارة قطع تشغيبات « لابن الروندى » ولابرقلس ، أوردها يحيى النحوى فى نقضه كلام الدهرية »(١)

وهذا يعنى أن ابن الروندى عرف حجج ابرقلس فى قدم العالم من أحد مصدرين ، أو من كليهما معاً ، واستمد منها هذه « التشغيبات » :

أحدهما : كتاب يحيى النحوى فى « الرد على ابرقلس فى قدم العالم » .
والثانى : كتاب ابرقلس المعروف باسم : « حجج ابرقلس فى قدم العالم » .
ونحن لا ندرى متى ترجم كتاب يحيى النحوى .

وأكثر الفروض رغبة فى القول بترجمته مبكراً لا تتقدم به عن مطلع القرن الرابع .

---

(١) الجوينى الشامل . ص ٢٥٩

أما ترجمة حجج ابرقلس فقد ثبت بالشاهد الكتابي الصحيح أن « إسحق ابن حنين » المتوفى سنة ٢٩٨ هـ قد ترجمها ، وتم العثور على النسخ الحجج الأولى من جملة الثمانية عشرة المشهورة [١].

فإذا افترضنا تاريخاً مبكراً جداً لترجمة إسحق فلا يسوغ أن يكون ذلك قبل سنة ٢٦٠ هـ ، وهو تاريخ يأتي بعد وفاة الجاحظ ، وقد يكون التأخير عن ذلك أكثر قبولا .

وإذا افترضنا ترجمة مبكرة لكتاب يحيى النحوى فلا يمكن أن نجد قرينة واحدة مقبولة يمكن أن تسمح لنا أن نتقدم على هذا التاريخ المفترض بحيث تتم تلك الترجمة في حياة الجاحظ .

ومن ثمة فإذا كان من الضرورى أن نقول باطلاع ابن الروندى على أى من هذين المصدرين : كتاب يحيى وكتاب ابرقلس ، فليكن ذلك إذن بعد وفاة الجاحظ سنة ٢٥٥ هـ ، وليس قبل ذلك بحال . وعندئذ قد يصير المدى فسيحاً لتقدير وفاته في تاريخ متأخر كثيراً أو قليلا عما ذكره المسعودى وغيره ممن قدروا ذلك قبل منتصف القرن الثالث الهجرى .

والمهم أن ابن الروندى هو من أوائل من نجد عندهم مصطلح « الدهرية » موسعاً بحيث يشمل كل القائلين بالقدم من حسيين وإلهيين على السواء .

ففى حكايته لردود إبراهيم النظام على القائلين بقدم الحركة وللاتناهى الأجسام نراه يدعوهم أهل (الدهر) مع أنها ليست مقالة الدهريين الحسيين

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى : الأفلاطونية المحدثة عند العرب - ط ٢ الكويت ١٩٧٧ - ص ٤٢ .

وحدهم ، بل هي أيضاً عند الإلهيين القائلين بقدم المعلول مع علته . وغاية الفرق بينهما أن المنكرين يمضون في التسلسل ، ولا يقولون بعلة أولى ينتهي إليها الفكر ، بينما يقول الإلهيون بتلك العلة ، ويربطون بها حركة العالم .

يقول ابن الروندي :

« ثم عطف (يريد إبراهيم) على (أهل الدهر) يسألهم في النهايات ، ويوجب عليهم تثبيتها الحدوث ، فقال لهم : ليس يخلو ما مضى من قطع الأجسام من أن يكون متناهياً ، أو غير متناه ، فإن كان متناهياً فله أول ، وهذا هدم قولكم ، وإن كانت غير متناهية فليس له أول ، وما لا أول له ، لا يجوز الفراغ منه ، وفي الفراغ مما مضى دليل على نهايته .

« ثم زعم أنه ليس من قطع مضى إلا وهو غير متناه ، وذلك أنه زعم أنه لا نهاية للقاطع ، ولا لقطعه ، فإذا زعم أنه قد فرغ من قطعه ، فقد أوجب الفراغ مما لا يتناهى ، وما لا يتناهى لا أول له عنده ، فهذا بعينه ما أنكره على (أهل الدهر) »[1] .

والأرجح كما قلنا عن النظام في الكلام على الدهرية العلية أنه لم يتعرض للرد على الإلهيين القائلين بالقدم ، وأنه قصر رده على الحسيين وحدهم ، وهم المعروفون بأنهم (الدهريون) فلا يبعد من ثم أن يكون ما ذكره ابن الروندي هو من ردوده على هؤلاء في أصل مقالته ، وأنه لم يعمد مباشرة إلى الآخرين وفي هذه الحالة يكون ابن الروندي لم يتجوز في إطلاق الاصطلاح ، وإن لم يذكر قرينة تدل على غرضه بالتقييد أو الإطلاق .

---

(١) أبو الحسين الخياط : كتاب الانتصار ص ٣٢ بيروت ١٩٥٧ .

ولكننا نراه فى حكايته عن (أبى الهذيل العلاف) المتوفى فيما بين سنة ٢٢٧ هـ وسنة ٢٣٥ هـ يحاول إدراجه فى عداد (الدهريين) لأنه حسب روايته عنه كان يزعم أن الجنة والنار تنتهيان إلى غاية ، فلما نوقش فى ذلك وألزم أقر بوجوب ألا تنتهيا إلى غاية ، وأن تستمرا إلى ما لا نهاية له . إلا أنه عاد فنفر من ذلك وأجاب بأنه لو جاز أن يستأنف شيئاً بعد شىء لا إلى آخر ، لم يمتنع مضى شىء قبل شىء لا إلى أول (١) لحاول بذلك أن يهرب من قول (أهل الدهر) وهو لازم له فى نظر ابن الروندى ، الذى راح يقول :

فإذا نفى أبو الهذيل التغيير ، والزيادة والنقصان ، والعجز والعوارض ، والموانع عن الله ـ جل ذكره ـ ثم أحال . . . الذى أضافه إليه من أفعاله ، كى لا يلزمه ـ بزعمه ـ تصحيح (مذهب الدهرية) فكأنه قال : اعلموا أن ماذهب إليه (الدهريون) صحيح مستقيم ، كما أن ما قد صح فى عقولكم من كون شىء بعد شىء ، لا إلى آخر ، صحيح مستقيم » (٢)

انه يلمح بذلك إلى احتجاج الإلهيين القائلين بالقدم بأن تأخير المعلول عن علته يقتضى مبرراً من نقص أو عجز أو تغيير أو مانع أو مرجح لوجه على وجه أياً كان ، فإذا انتفى عنها ذلك جميعاً ، واستحال أن يتجدد لها شرط لم يكن ، فلا مبرر لتراخى العلة عن أثرها ، أو تأخر المعلول عن علته . ولما كان أبو الهذيل قد قال بمثل ذلك ، على كلام ابن الروندى ، فقد صار إذن ـ موافقاً لهم ، واستوجب حكمهم ، أى صار مثلهم من (أهل الدهر)

---

(١) الخياط كتاب الانتصار ص ١٨

(٢) نفس المصدر ص ١٩ ـ ٢٠

حتى وإن حاول أن يهرب بنقض ما أقر به لله من صفات صحت عنده على مذهبهم .

وهنا إذن يتضح أن ابن الروندى قصد باصطلاح (أهل الدهر) الإلهيين أيضاً من القائلين بالقدم ، ومن ثمة صار هذا المصطلح عنده شاملا لكل قائل بالقدم من ناف ومثبت على السواء .

ثم نلتقى بعلم آخر من أعلام المعتزلة وهو (الخياط) أبو الحسين عبد الحكيم ابن محمد بن عثمان ، مؤلف كتاب « الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد » والذى استقينا منه ما ذكره ابن الروندى عن النظام وأبى الهذيل ، وتوفى أوائل القرن الرابع دون تحديد .

إن (الخياط) يطلق هو الآخر مصطلح (أهل الدهر) أو (الدهرية) على كل القائلين بالقدم دون تحديد ، وعلى نحو أوضح من سابقه

إنه يدافع عن طائفته فيقول :

« وهل على الأرض أحد رد على (أهل الدهر) الزاعمين بأن الجسم لم يزل متحركاً ، وحركاته محدثة ، سوى المعتزلة ، كإبراهيم وأبى الهذيل ومعمر والأسوارى وأشباههم ؟

« وهل يعرف أحد صحح (التوحيد) وثبت القديم - جل ذكره - (واحداً) فى الحقيقة ، واحتج لذلك بالحجج الواضحة ، وألف فيه الكتب ، ورد فيه على أصناف الملحدين من (الدهرية) و (الثنوية) سواهم » ؟ (١)

---

(١) نفس المصدر ص ٢١

أنه يعتبر كل قائل بقدم « الحركة » من « أهل الدهر » ، لافرق بين معلل وغير معلل أنه أيضاً يعتبر القائل بقدم العلة والمعلول معا معارضاً لعقيدة « التوحيد » لأنه يقول بقديمين دون إبراز عنصر الفعل والإيجاد من العلة فى المعلول ولذلك يوضح قوله : (وهل يعرف أحد صحح « التوحيد ») بقوله : (وثبت القديم - جل ذكره - « واحداً » فى الحقيقة) ليقابل بين القائلين بقديم واحد فقط هو (الله) وبين القائلين بقدم العلة والمعلول إذ يعتبرهم « دهريين » أو « من أهل الدهر » تماماً شأن القائلين بقدم العالم وحده .

واستشعار الخياط للتعارض بين عقيدة « التوحيد » والقول بقدم العالم مع علته يتردد فى جنبات كتابه بوضوح ، فيقول فى مناقشة ابن الروندى :

(ولكن نشهد عليك بمذهبك الذى تعتقده من القول « بالدهر » وقدم العالم لوضعك فى ذلك كتاب (التاج) واحتجاجك بقدم الأجسام وتعاطيك إفساد أدلة « الموحدين » على حدثها)[1] .

ثم يقول : (وقد حاول نصرة الإلحاد قبلك إخوانك من « أهل الدهر » وطعنوا فى « التوحيد » ، فنصب لهم أهل العلم « بتوحيد الله » من المعتزلة أنفسهم ، وردوا عليهم طعنهم ، وألفوا فى ذلك الكتب المعروفة ، وناظروهم فى المحافل ، وقطعوهم فى المجالس ، وظهر تناقض قولهم على ألسنتهم ، وظهر « توحيد الله » وهم كارهون)[2] .

إنه يدرج ابن الروندى فى عداد (الدهريين) أو (أهل الدهر) لقوله

---

(١) نفس المصدر ص ١٢٣

(٢) نفس الموضع ص ١٢٣

بقدم العالم ، وإفساده أدلة المتكلمين فى (حدث الأجسام) ، فلا دليل — فى نظر هؤلاء — على وجود الله أصح من أدلتهم م فى إثبات حدث العالم ، ومالم يكن ذلك فلا دليل !! ومن ثم فأدلة الفلاسفة الذين لا يقولون بحدث الأجسام ساقطة لأنها لا تثبت الفاعلية والاختيار ، والتمايز الصحيح بين الفاعل وفعله . والعلة ومعلولها .

ثم يطالعنا وجه رجل عاصر هذين الرجلين ، وكان مثلهما من أهل الاعتزال ، ربما لنشأته فى بيت زوج أمه (أبى على الجبائى) المتوفى سنة ٣٠٣هـ وكان من أئمة المعتزلة . بعيد الأثر . ذائع الشهرة ، حتى إذا بلغ صاحبنا أربعين سنة نزع ثوب الاعتزال ، وخرج على طائفته واستخلص لنفسه مذهباً رآه وسطا بين أصحاب النقل وأصحاب العقل ، وأمكن لهذا المذهب أن يسود من بعده ، ويشهر باسم (مذهب أهل السنة والجماعة) أو ينسب إلى صاحبه الذى تكلم عنه ، وهو (أبو الحسن الأشعرى) على بن إسماعيل بن أبى بشر المتوفى سنة ٣٢٤هـ أو سنة ٣٣٠هـ .

ووصلنا من مؤلفات أبى الحسن هذا كتابه (مقالات الإسلاميين) وكتاب (اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع) ورسالته (الإبانة عن أصول الديانة) وأخرى عن (استحسان الخوض فى علم الكلام) هناك خلاف حول نسبتها إليه . وربما بعض رسائل أخرى وجيزة .

ولا نجد فى تلك الكتابات أثراً يكشف عن مفهوم (الدهرية) عند الأشعرى إلا فقرة وردت فى رسالة (الاستحسان) لا تفى بغرضنا ولكننا نستأنس بها فى التعرف على رأيه .

قال الأشعرى :(١)

« وأما مايتكلم به (المتكلمون) من أن للحوادث أولا ، وردهم على (الدهرية) (القائلين) أنه لاحركة إلا وقبلها حركة، ولا يوم إلا وقبله يوم، والكلام على من قال : مامن جزء إلا وله نصف لاإلى غاية . فقد وجدنا أصل ذلك فى سنة رسول الله ﷺ (لا عدوى ولا طيرة) : فقال أعرابى : فما بال الإبل كأنها الظباء ، تدخل فى الإبل الجرباء فتجرب ؟ فقال النبى : (فمن أعدى الأول) ؟ فسكت الأعرابى لما أفحمه بالحجة المعقولة .

(وكذلك نقول لمن زعم أنه لاحركة إلا وقبلها حركة ، لو كان الأمر هكذا لم تحدث منها واحدة . لأن مالانهاية له لاحدث له)(٢).

وبعد استطراد يقول :

(وأما الأصل بأن للجسم نهاية ، وأن الجزء لاينقسم ، فقوله عز وجل اسمه : (وكل شىء أحصيناه فى إمام مبين) (٣٦ : ١٢) . ومحال إحصاء مالا نهايه له ، ومحال أن يكون الشىء الواحد ينقسم إلى (غير نهاية) لأن هذا يوجب أن يكونا شيئين ، وقد أخبر أن العدد وقع عليهما .

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين — ج ١ ص ١٥ — ٢٦ حيث أورد النص الكامل للرسالة مؤكداً أنها للأشعرى ثم عاد فأنكر نسبتها إليه ص ٥٢٠ - ٥٢١ من نفس الكتاب فى سياق جدلى حاد يناقض به كل توكيداته السابقة فى الكتاب نفسه دون أن يفسر هـذا اللغز العجيب فى الإثبات والنفى معا ؟

(٢) نفس المصدر ص ١٩

﴿ وأما الأصل فى أن المحدث يجب أن يتأتى له الفعل نحو قصده واختياره وتنتفى عنه كراهته، فقوله تعالى: « أفرأيتم ما تمنون؟ أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون؟ (٥٦: ٥٨ - ٥٩) فلم يستطيعوا أن يقولوا بحجة أنهم يخلقون، مع تمنيهم الولد فلا يكون، ومع كراهتهم له فيكون. فنبههم أن الخالق هو من تتأتى منه المخلوقات على قصده ﴾(١)

إنه يطلق « الدهرية » على القائلين بأنه « لا حركة إلا وقبلها حركة ... إلخ ومعلوم أن هذا لا ينفرد به الحسيون المنكرون وحدهم، وبه استحقوا اسم « الدهريين » بل هو أيضاً قول أصحاب المحرك الأول، ومن ماثلهم من الفلاسفة الإلهيين من قبل ومن بعد، وذلك أنه كان يمكن الظن بأنه قد قصد به المنكرين لولا أن جاء بتلك القرينة الصريحة بدعواه «أن المحدث يجب أن يتأتى له الفعل نحو قصده واختياره ... وأن الخالق هو من تتأتى منه المخلوقات على قصده» فهو هنا يغمز جانب الفلاسفة الإلهيين، وينتقد ما يذهبون إليه بشأن المبدأ الأول، حيث لا يفصلون بشأنه بين الإرادة والفعل كما يذهب الدينيون، إذ لا يرون وجهاً للتراخى بين الإرادة والفعل، إلا أن يكون ذلك لعائق، أو استكمال شرط لم يكن، أو قيام مرجح جعله يفعل بعد أن لم يكن فاعلا، وكل ذلك ممتنع فى حق المبدأ الأول، وصار مثله باعتباره علة أولى ومثل معلوله وهو العالم، كمثل الشمس وفيض شعاعها عنها.

لهذا رأيناه يستهدفهم بالرد وصح له فى نظره أن يشملهم والمنكرين على السواء باسم « الدهرية » و« الدهريين »

---

(١) نفس المصدر ص ٢٠ - ٢١، وقد صححنا نحن عبارة «فلم يستطيعوا . الخ» على ما ورد بكتاب « اللمع ص ١٩ تحقيق غرابة / نشرة الخانجى ١٩٥٥.

ولا نجد بين أيدينا مصدراً آخر لمفهوم «الدهرية» عند الأشعرى - بعد وسالة الاستحسان - إلا ذلك البيان بثبت مؤلفاته الذى دونه فى كتاب له يسمى (العمد) أورد نصه الحافظ (ابن عساكر) أبو القاسم على بن الحسين بن هبة الله - الدمشقى المتوفى سنة ٥٧١ هـ فى كتابه الذى تفرد به عنه ، والذى دعاه (تبيين كذب المفترى) فيما نسب إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى)[١]

ويستوقفنا من هذا الثبت أربعة كتب ، تساعد إشاراته عن مضامينها فى التعرف على نطاق (الدهرية) فى نظره .

الكتاب الأول : قال عنه (أنه صنف كتاباً سماه (الفصول) فى الرد على الملحدين ، والخارجين عن الملة ، كالفلاسفة والطبائعيين ، والدهريين ، وأهل التشبيه و القائلين بقدم الدهر على اختلاف مقالاتهم ، وأنواع مذهبهم ثم رد فيه على البراهمة واليهود والنصارى والمجوس وهو كتاب كبير يشمل اثنى عشر كتاباً : أول كتاب : اثبات النظر وحجة العقل ، والرد على من أنكر ذلك . ثم ذكر علل الملحدين والدهريين مما احتجوا به فى قدم العالم وتكلم عليها ، واستوفى ما ذكره ابن الروندى فى كتابه المعروف بكتاب التاج وهو الذى نصر فيه القول بقدم العالم)[٢]

الكتاب الثانى : قال الأشعرى : وألفنا كتاباً مجرداً ذكرنا فيه جميع اعتراضات الدهريين فى قول الموحدين ان الحوادث أولا (بينا فيه) أنها لا تصح

---

(١) ص ١٢٨ - ١٣٤ - ط بيروت ١٩٧٩ بعناية القدسى .

(٢) ص ١٢٨ - ١٣٩ .

وأنها لا تقع إلا من محدث، وفى أن المحدث واحد، واحتجاجهم عنه بما فيه إقناع المسترشدين . وذكرنا أيضاً اعتلالات لهم فى قدم الأجسام . وهذا الكتاب غير كتبنا التى ذكرناها فى صدر كتابنا هذا، وهو موسوم بالاستقصاء لجميع اعتراضات ، الدهريين ، وسائر أصناف الملحدين ، (١)

الكتاب الثالث : ذكره عقب السابق مباشرة بقوله : (وألفنا كتاباً على ، الدهريين ، فى اعتلالاتهم فى قدم الأجسام بأنها لا تخلو أن لو كانت محدثة من أن يكون أحدثها لنفسه ، أو لعلة) (٢)

الكتاب الرابع : ختم بيانه به وقال : ، وألفنا كتاباً فى الرد على الفلاسفة يشتمل على ثلاث مقالات :

، ذكرنا فيه نقض علل ابن قيس الدهرى !!

، وتكلمنا فيه على القائلين بالهيولى والطبائع .

، ونقضنا فيه علل أرسطاطاليس فى السماء والعالم ، وبينا ما عليهم فى قولهم بإضافة الأحداث إلى النجوم ، وتعليق أحكام السعادة والشقاوة بها ، (٣)

ونتساءل : ألا يلفت نظرنا أن نرى (الأشعرى) وحده يؤلف أربعة كتب للرد على (الدهريين) ؟ أيمكن أن يكونوا هم أولئك الحسيين المنكرين وحدهم ، مع أنهم أقل الناس عدداً فى رأى مؤلف (البدء والتاريخ) ؟ ألا يدلنا موقف الأشعرى واهتمامه البالغ بمواجهتهم على أنهم أوسع نطاقاً ،

---

(١) ص ١٣٣

(٢) ص ١٣٣ — ١٣٤

(٣) ص ١٣٤

واكثر عدداً، وابعد أثراً من أولئك الحسيين، وأن منهم الإلهيين أيضاً القائلين بالقدم ؟

ولإيضاح القصد نبدأ بالكتاب الأخير، أعنى كتابه الذى ألفه (فى الرد على الفلاسفة) وتحليل عنوانات مقالاته الثلاث .

إن عنوان المقالة الأولى هو (نقض علل ابن قيس الدهرى) فمن هو ابن قيس الدهرى الذى يعنيه ؟

إن تاريخ الفكر الإسلامى بجناحيه الفلسفى والكلامى لا يعرف من بين المسلمين فيلسوفاً او متكلما بهذا الاسم واللقب، ولو كان لأمكن التعرف عليه خاصة إذا بلغ من خطره أن يتبرى للرد عليه رجل فى حجم أبى الحسن الأشعرى .

علينا إذن أن نلتفت إلى عبارة وجيزة وردت على لسان أبى منصور عبد القاهر بن طاهر التيمى البغدادى، المتوفى سنة ٤٢٩ ﻫ فى كتابه (أصول الدين) حيث أشار إلى (ابن قيس) هذا فى المسألة الأولى، من الأصل الخامس عشر، وعنوانها : (المسألة الأولى من هذا الأصل : فى حكم الكفرة الذين لا تؤخذ منهم الجزية) (١)

ثم قال بعد إيراد آراء الفقهاء :

« وإذا صحت هذه المقدمة، فالكفرة الذين لا تؤخذ منهم الجزية ويقتلون إن لم يسلموا، ولم يكن لهم أمان، خمسة عشر صنفاً » (٢)

---

(١) ص ٣١٨

(٢) ص ٣١٩

وظاهر من هذه العبارة ومن عنوان المسألة المذكورة قبلها ، أنه يشير إلى غير المسلمين ، وبالتحديد يقصد إلى الوثنيين ومن شابههم من أصحاب الديانات غير الكتابية .

فإذا عرض لتفصيلهم رأيناه يقول :

« وفيهم من قال بقدم العالم والطبائع الأربع ، وقال مع ذلك بصانع قديم ، كما ذهب إليه (ابن قيس) وذهب دليله من جهله وجوب كون الفاعل سابقاً لفعله »(١) .

واضح إذن أن ذكره لاسم ابن قيس ضمن الذين لا تؤخذ منهم الجزية ، ويقتلون إن لم يسلموا أنه شخص لم يكن من أهل الإسلام ، ولا حتى من أهل الكتاب ، بل يمت إلى قوم وثنيين .

فإذا رجعنا إلى الفلاسفة والمفكرين من غير المسلمين وأهل الكتاب على هذا الأصل ، واصطحبنا معنا أيضاً تلك القرينة الأخرى بأنه قال بقدم العالم والطبائع الأربع ، وقال مع ذلك بصانع قديم ، وأخذنا في الاعتبار احتمالات الخطأ والتصحيف في قراءة وكتابة الأسماء ، لنبحث عن ذلك الذي يمكن أن يشتبه رسم اسمه بالاسم الذي لدينا ، خرج لنا أنه هو الفيلسوف اليوناني ، الأفلاطوني النزعة ، الذي شهر في تاريخ الفلسفة بحججه الثماني عشرة على قدم العالم ، والمعروف باسم ابرقلس Proclus الدهري ، وهو الذي ورد في بعض الكتب الإسلامية مصحفاً على صورة ابن قيس الدهري .

ثم نرجع إلى المقالة التي وقفها الأشعري عليه .

---

(١) ص ٢٢٠

إنها هكذا : نقض علل ابرقلس الدهرى

ومعلوم أن لفظ (علل) هنا بمعنى (حجج) ويكثر الأشعرى وغيره من الإسلاميين من ترديد (علل) و (اعتلالات) بهذا المعنى .

أما لقب (الدهرى) الذى أطلق على هـذا الفيلسوف اليونانى فقد يكون تمييزاً له بمعتقده من آخرين بنفس الاسم .

أو لإلحاحه الظاهر فى كتاب (الخير المحض) المنسوب اليه فى إيضـاح الفرق فى رأيه بين (الدهر) و (الزمان)

أو لاستحياءه ثمانى عشرة حجة على قدم العالم مع إثبات الصانع ، وذيوع هذه الحجج مقرونة باسمه .

وهذا السبب الأخير هو الأظهر والأصح .

ومن هذا نتبين أن لفظ (الدهرى) الوارد عن (ابرقلس) عند الأشعرى يشمل أيضاً القائلين بالقدم من المؤلهين ، إذ كان فيلسوفنا هذا منهم ، وهو أشهر من حرر هذه الحجج وتقصى عليها ، واستفرغ جهده فى جمعها وترسيخ أصولها .

وإذا التفتنا إلى المقالة الثالثة من كتاب الأشعرى الذى نحن بصدده ، حيث يقول : (ونقضنا فيه علل أرسطوطاليس فى السماء والعالم) رأينا قرينــــة لا يدرك خطرها إلا من عرف فلسفة الفيلسوفين ، ذلك أن (إبرقلس) وإن كان فى الأصل أفلاطونى النزعة ، إلا أنه عمد إلى أرسطاطاليس وشراحه فى تعضيد موقفه ، وصوغ حججه فى إثبات القـدم . لذلك كان على من يعرض لفلسفته أن يكون على علم من قبل بفلسفة المعلم الأول ، وهذا ما أدركه مؤلف

(الملل والنحل) عندما وضع الفصل الذى سماه : (شبه ابرقلس فى قدم العالم) حيث قال بعد تلخيص جزء منها :

« وقد أفردت لها كتاباً أوردت فيه : شبهات أرسطوطاليس - وهذه - وتقريرات أبى على ابن سينا »[1]

وإذا كان كتابه الذى أومأ إليه فى نقض تلك (الشبه) كما يسميها ، لا يزال ضائعاً ، إلا أننا نجد مصداقاً له فى كتابه (نهاية الإقدام فى علم الكلام) حيث جمع فى (القاعدة الأولى : فى حدث العالم) بين ابرقلس وأرسطوطاليس باعتبارهما من مثبتى الصانع ، والقائلين بالقدم ، وشد إليهما بعض فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا[2] ثم عرض لما سماه (شبه الدهرية)[3] وأجرى بعضها على لسان ابن سينا حكاية عن أرسطوطاليس[4] ، وبعضها من احتجاج ابن سينا لنفسه[5] ، وبعضها من شبه ابرقلس وتتضمن الأربع الأولى من الجزء الوارد فى (الملل)[6]

ونمضى إلى الكتاب الثالث حيث يقول :

« وألفنا كتاباً على (الدهريين) فى اعتلالاتهم فى قدم الأجسام بأنها لا تخلو أن لو كانت محدثة من أن يكون أحدثها لنفسه ، أو لعلة »

---

(١) ص ١٥٩ ج ٢ تخريج بدران .

(٢) ص ٥ - ٦ نشرة الفرد جيوم .

(٣) ص ٣٠ .

(٤) ص ٣٢ .

(٥) ص ٣٥ .

(٦) ص ٤٥ - ٤٦ راجع الملل ج ٢ ص ١٥٨

وهنا نراه يطابق «الدهريين» على القائلين بقدم الأجسام مع الإقرار بالصانع صراحة دون الآخرين المنكرين . وفحوى ما يحتجون به أنه إن كان أحدثه لعلة ، فالعلة لا تخلو من أن تكون محدثة أو قديمة ويستحيل أن تكون محدثة ، لأنه يلزم فيها ما يلزم فى حدث العالم ، فيتسلسل القول ، فلم يبق إلا أن تكون أزلية فيلزم أن يكون معلولها أزلياً مثلها .

وإن كان أحدثه لنفسه ، وهو أزلى لزم أن يكون العالم ، وهو معلوله ، أزلياً أيضاً .

أما الكتاب الثانى فظاهر أنه لا يخرج عما قدمنا ، فهو يطابق « الدهريين » على كل من يعترض على أدلة حدث العالم فى قول الموحدين بأن للحوادث أولا وطبعا يقصد بذلك الفلاسفة الإلهيين من أصحاب القدم

وأخيراً نصل إلى الكتاب الأول ، أعنى الفصول انراه يذكر ضمن من رد عليهم فيه القائلين بقدم الدهر على اختلاف مقالاتهم فهذا يعنى إذن كل القائلين بالقدم بلا فارق بين منكر ومثبت وبعد قليل يأتى بهذا التقرير :

(ثم ذكر علل الملحدين والدهريين ، مما احتجوا به فى قدم العالم وتكلم عليها ، واستوفى ما ذكره ابن الروندى ، فى كتابه المعروف بكتاب التاج وهو الذى نصر فيه القول بقدم العالم)

إنه هنا يدرج (ابن الروندى) فى عداد (الدهريين) استناداً إلى كتابه (التاج) الذى نصر فيه القول بقدم العالم ، ترى أكان ابن الروندى منكراً للصانع ؟ .

لم يصلنا كتاب (التاج) كما لم تصلنا سائر كتبه ، فيما عدا شذرات منها

وردت فى كتابات خصومه ، لذلك لا نعلم بيقين إن كان قد صرح فى كتابه المذكور بنفى الصانع وإبطال الألوهية كما يحاول خصومه أن يتقولوا عليه به ، أم أنه أقر وخالف أصحابه فى التصور وطبيعة الاستدلال فحسب .

نحن على أية حال نرى هذا الرأى ، إذ لا نتبين ما يقطع بأن الخلاف بينه وبينهم كان حول الألوهية ، بل كان فى طبيعة الدليل المؤدى إليها ، حيث يصطنعون دليلا يقوم على مقدمات ونتائج مشكوك فيها فى نظر المتفلسفين ، لينتهوا إلى إثبات حدث العالم ومنه إلى إثبات محدث له ، بينما يناقضهم الآخرون فى طبيعة الدليل ، وإن أقر الفريقان بالمدلول عليه ، حيث كان بطلان الدليل لا يقتضى بالضرورة بطلان المدلول عليه ، ومن ثمة كان مسلك ابن الروندى هو كشف ما فى أدلة المتكلمين من تناقضات قد تؤدى إلى خلاف ما يقصدون إليه .

ولنأخذ مثلا على ذلك ما رواه الخياط فى (الانتصار) على لسان ابن الروندى فى حكايته عن أبى الهذيل العلاف ، وكيف ألزمه التناقض .

قال الخياط : قال الماجن السفيه (يعنى ابن الروندى) : فقيل له (أى لأبى الهذيل) : أفليس نعيم أهل الجنة فى قولك يتناهى إلى غاية لا يحدث بعدها شىء غيرها ؟ فلم يقدر على دفع ذلك .

« قيل له : فهل يجوز أن يأكل أهل الجنة بعد ورود تلك الغاية أو يتكلموا أو يتزاوروا ، على حد ما كانوا يفعلون جميع ذلك قبل ورود تلك الغاية ؟

« قال (أى ابن الروندى) : فلم يجد (يعنى أبا الهذيل) بدأ عند تحقيق الكلام من إحالة ذلك ، وتخطئة من جوزه . . . »

« قال الساجن : (أي ابن الروندي) : فقيل له : ولم قلت ذلك ، وما برهانك عليه ؟

« قال (ابن الروندي) : فأجاب (أبو الهذيل) : بأنه لو جاز أن يستأنف شيء بعد شيء ، لا إلى آخر ، لم يمتنع مضى شيء قبل شيء لا إلى أول » (١)

ويعلق ابن الروندي على ذلك بقوله :

« ولو جاز هذا لم يكن لنا فيما زعم سبيل إلى تثبيت حدوث الجسم، ولزمنا نفي محدثه ، إذ كان لا يعرف حساً ، وإنما يعرف بأفعاله » (٢)

وكان ابن الروندي يقول لأبي الهذيل: إنك قد أثبت التناقض على نفسك لأنه إذا كان ماله «ابتداء» يصير عندك «لا متناهياً» ، فكيف تطمع في أن تقيم الدليل على (التناهي) لما مضى لتقول بحدث العالم وإثبات محدثه ، وقد جعلت ما هو مفترض له التناهي (لا متناهياً) وذهب عليك أن (اللامتناهي) لا يكون له طرف ابتداء أو انتهاء ، وإلا كان متناهياً من ذلك الطرف الذي يتصور له !

وهكذا أثبت ابن الروندي أن قياس أبي الهذيل ملزم له ، لأن المرء ملزم بما يؤدي إليه قوله من نتائج . يقول ابن الروندي :

« فكأنه (أي أبو الهذيل) قال : اعلموا أن ما ذهب إليه (الدهريون) صحيح مستقيم ، كما أن ما قد صح في عقولكم من كون شيء بعد شيء ، لا إلى آخر ، فصحيح مستقيم » (٣) .

---

(١) الانتصار ص ١٨

(٢) نفس الموضع

(٣) نفس المصدر ص ١٩ - ٢٠

إن ابن الروندى يريد أن يكشف عن تناقضات المتكلمين ، وما يتخلل أدلتهم من فساد ، وهو لا يعنى بذلك نفى المدلول ، بل نقد الدليل ، وشتان بين هذا وذاك !

يقول (الجوينى) — إمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨ هـ — فى ذكر « الحادث » :

« والذى ارتضاه شيخنا ، من غير رغبة منه عن العبارات التى قدمناها ، أن قال :

(الحادث) هو المتأخر وربما انبسط القول : هو المتأخر بوجوده عن الأزلى ، ورام باختيار هذه العبارة قطع تشغيبات لابن الروندى ، ولابرقلس ، أوردها يحيى النحوى فى نقضه كلام (الدهرية) . فما سأله ابن الروندى على ما قدمناه من العبارات أن قال : قول القائل : (الحادث) هو ما كان بعد أن لم يكن ترتيب شىء على شىء ، ولمقيبه به » (١)

وهنا نرى ابن الروندى يعترض باعتراض أخذه عن ابرقلس Proclus الدهرى .
وأن هذا الاعتراض ورد فى رد يحيى النحوى على ابرقلس والدهريين .

وهذا يعنى أن معتقد ابن الروندى تابع لمعتقد ابرقلس .
ولما كان ابرقلس يثبت الصانع مع القول بقدم العالم .
فالناتج اللازم عن ذلك إذن هو أن من اعتمد عليه ، واستقى منه ، قائل بمقالته !!

---

(١) الجوينى إمام الحرمين : الشامل فى أصول الدين ص ٢٥٩ تحقيق على النشار وآخرين / منشأة المعارف ١٩٦٩

أما فحوى الاعتراض فهو أن يقال : ما قبل الحادث : إما متناه ، أو لا متناه .

فإن كان متناهيا فذلك زمان قبل الزمان ، فالزمان قديم .

وإن كان لا متناهيا فما لا يتناهى لا ينقضى ، فكيف يقال بحدوث بعد اللامتناه الذى لا ينقضى ؟!

فصح فى نظر المعترض اقتران المعلول بعلته ، وقدم العالم مع صانعه .

ومن ثم ، فإنه إن كان ابن الروندى قد ذهب فى « التاج » إلى القول بالقدم فلا يلزم منه أنه أنكر الصانع ، بالضرورة ، بل قد يكون الأولى أن نقول أنه ربما اختار فيه أدلة الفلاسفة دون أدلة المتكلمين القائلين بحدوث الأجسام ، لظنه أنه أكثر إحكاماً من أدلتهم ، وإن كنا نجد من بعض من اطلع على كتبه - ومنها « التاج » بطبيعة الحال - من يشهد بأن ما أورده كان على سبيل الحكاية وليس من قبيل الاعتقاد ، يقول الشريف المرتضى « على بن الحسن الموسوى العلوى » المتوفى سنة ٤٣٦ هـ ، فى كتابه « الشافى فى الإمامة » فى الرد على ما ذكره القاضى عبد الجبار بن أحمد المتوفى سنة ٤١٥ هـ فى القسم الخاص بالإمامة (الجزء العشرين) من كتابه « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » حيث حمل على ابن الروندى وأبى عيسى الوراق :

﴿ فإن ابن الروندى لم يقل فى كتبه هذه التى شنع بها عليه ، انى أعتقد المذاهب التى حكيتها وأذهب إلى صحتها ، بل كان يقول : قالت الدهرية ، وقال الموحدون ، وقالت البراهمة ، وقال مثبتوا الرسل . . . ﴾ . (١)

---

(١) ص ١٣ ط . حجر قزوين ١٨٨٤ .

على أية حال فالذى يعنينا هو الوجه الذى لأجله اعتبره الأشعرى من الدهريين، وقد أوضحناه!

وان كان يجدر أن نشير إلى عبارة وردت على لسان القاضى عبد الجبار فى كتاب شرح الأصول الخمسة، يتحامل فيها على هذا المسكين فيقذفه بالكفر الصراح، وذلك فى قوله:

{ ولهذا فإنك تجد كثيراً ممن برز فى الاسلام، واشتهر به، قد ارتد وكفر، ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى، ككابن الرونــــدى، وأبى عيسى الوراق } . (١)

ولم يكن السياق الذى ورد فيه هذا الكلام يجيز له هذا الحكم المتعسف لو أنه كان حقاً يستهدف العدل، ويتحرج فى القضاء .

لقد وردفى مناقشة قضية «معرفة الله، أهى معرفة ضرورية، أم استدلالية

ومعلوم أن لو كانت ضرورية ما كان هنالك من خلاف .

وذهب ابن الروندى والوراق إلى كونها غير ضرورية، وإلا فأى خلاف أكبر مما دار حولها من خلاف ؟

فليس فى الأمر إنكار ولا كفر، بل خلاف على طبيعة المعرفة، وشتان بين هذا وذاك .

---

(١) ص ٥٤ تحقيق د عبد الكريم عثمان . ط أولى ١٩٦٥ . مكتبة وهبه . القاهرة .

وأخيراً فغاية القول في « الدهرية » عند الأشعري أنها شاملة لكل قائل بالقدم من مؤلهين ومنكرين على السواء .

ثم جاء أبو محمد « علي بن حزم الأندلسي » المتوفى سنة ٤٥٦ هـ فعرض لمذهب «الدهرية» في عدة مواضع من كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» فاعتبر كل القائلين بالقدم دون تمييز « دهريين » ، شأنه في ذلك شأن سابقه وخصمه أبي الحسن الأشعري.

ففي مفتتح كتابه أشار إلى أن «رؤوس الفرق المخالفة لدين الإسلام ست»(١)

فلما عرض لتفصيلها قال عن الفرقة الثانية منها أنهم :

{ القائلون بإثبات الحقائق ، إلا أنهم قالوا : ان العالم لم يزل ، وأنه لا محدث له ولا مدبر }(٢)

ولما انتقل إلى مناقشة هذه الفرقة رأيناه يقول :

{ لا يخلو العالم من أحد وجهين : إما أن يكون لم يزل ، أو أن يكون محدثاً لم يكن ثم كان } .

فذهبت طائفة إلى أنه لم يزل ، وهم « الدهرية » وذهب سائر الناس إلى أنه محدث } . (٣)

---

(١) جـ ١ ص ٢ ط . صبيح

(٢) نفس الموضع .

(٣) ص ٩

فشمل هنا باسم « الدهرية » كل القائلين من العالم أنه لم يزل دون تفرقة بين منكر ومثبت للصانع .

وبعد أن عرض لجملة الاعتراضات التي يحتج بها المثبتون والمنكرون تقدم إلى الفرقة الثالثة ، وهم القائلون بأن العالم « لم يزل » وأن له مدبراً لم يزل ، هكذا :

(باب الكلام على من قال ان العالم لم يزل ، وله مع ذلك فاعل لم يزل »

ثم قال :

(قد أفسدنا بحول الله وقوته بالبراهين التي قدمنا - هذه المقالة . ولكن بقي لهم اعتراض وجب إيراده تقصيا لكل ما موهوا به .

(قال أبو محمد - يعني نفسه - اعتمد أهل هذه المقالة على أن قالوا : ان علة فعل الباري تعالى إنما هو جوده وحكمته وقدرته : وهو تعالى لم يزل جواداً حكيما قادراً ، فالعالم لم يزل ، اذ علته لم تزل) . (١)

فابن حزم يعتبر ردوده على القائلين بالقدم من المنكرين شاملة أيضاً القائلين بالقدم من المثبتين .

أما الاحتجاج الذي ذكره على ألسنة المثبتين من أصحاب القدم فهو أشهر براهين « ابرقلس » الدهري ، وقد اعتبره أيضاً تابعاً لسائر اعتراضات المنكرين التي رد عليها .

---

(١) ص ١٩ - ٢٠

فإذا صرنا إلى « عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى المشهور بلقب « إمام الحرمين » والمتوفى سنة ٤٧٨ هـ رأيناه فى كتاب « الشامل » يقول عنهم

﴿ فالذى صار إليه أمم من « الدهرية » : أن العالم لم يزل على ما هو عليه الآن : لم تزل دورة قبل دورة ، واقتران الأنجم قبل اقتران ، إلى غير أول . ثم زعموا أن تأثيرات الفلك تتجدد كلما تجددت دوراته المتعاقبة .

﴿ وصار صائرون من هؤلاء إلى ما ذكرناه ، مع اثبات صانع مدبر . وزعموا أن العالم لم يزل مدبراً بتدبير الصانع ، وهذا ينسب إلى « ابرقلس » من « الدهرية » ﴾ (١)

فهو على طريق الأشعرى فى اعتبار كل قائل بالقدم من « الدهريين » .

وقد سبق فى هذا الفصل أن أوردنا من كلامه نصاً يعتبر فيه « ابن الروندى » « دهريا » من أتباع « ابرقلس » فى القول بالقدم مع اثبات الصانع .

ولم يختلف مسلك « الشهرستانى » أبى الفتح محمد بن عبد الكريم المتوفى سنة ٥٤٨ هـ ، صاحب كتاب « الملل والنحل » عن سابقيه ممن ذكرنا ، فى شمول « الدهرية » لكل قائل بالقدم من حسيين ومؤلهين على السواء .

يقول فى « الملل » :

﴿ . . ومنهم من يقول بالمحسوس، ولا يقول بالمعقول ، وهم « الطبيعية »

---

(١) الشامل : ص ٢٢١ .

﴿ ومنهم من يقول بالمحسوس ، وبالمعقول ، ولا يقول بحدود وأحكام ، وهم الفلاسفة الدهرية ﴾ (١)

ويحدد الفرقة الأولى من هاتين تحديداً أتم فيقول :

﴿ وهؤلاء هم الطبيعيون الدهريون لا يثبتون معقولا ﴾ . (٢)

فعندنا إذن « الطبيعية الدهرية » وهم الحسيون المنكرون للصانع .

وكذلك « الفلاسفة الدهرية » القائلون بالصانع ولكن يقولون بقدم العالم أيضاً وكلا الطائفتين « دهريون » !

ويقول فى كتاب « نهاية الإقدام فى علم الكلام » فى القاعدة الخامسة منه التى جعلها « فى إبطال مذهب التعطيل ، وبيان وجوه التعطيل »

﴿ أما تعطيل العالم عن الصانع القادر الحكيم فلست أراها مقالة لأحد ولا أعرف عليه صاحب مقالة إلا ما نقل عن شرذمة من « الدهرية » أنهم قالوا العالم كان فى الأزل أجزاء مبثوثة ، تتحرك على غير استقامة ، واصطكت اتفاقاً ، فحصل منها العالم بشكله الذى نراه عليه ، ودارت الأكوار ، وكرت الأدوار وحدثت المركبات .

﴿ ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع ، بل هو معترف بالصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت و الاتفاق احترازاً عن

---

(١) ح ٢ ص ٤

(٢) ص ٣ .

التعليل فإ عددت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان ، فإن الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها ، وبديهة فكرتها ، على صانع حكيم عالم قدير . (١)

ثم قال :

«وأما تعطيل الصانع عن الصنع، فقد ذهب وهم «الدهرية» القائلين بقدم العالم إلى أن الحكم بقدم العالم فى الأزل تعطيل للصانع عن الصنع . وقد سبق الرد عليهم بأن الإيجاد قد تحقق حيث تصور الإيجاد ، وحيث ما لم يتصور لم يكن تعطيلا . وكما أن التعطيل ممتنع ، كذلك التعليل ممتنع، وأنتم علاتم وجود العالم بوجوده ، وسميتم معبودكم علة ، ومبدأ ، وموجباً » (٢)

والواقع هو أن الشهرستانى فى هذه الشواهد التى أوردناها عنه ، إنما يناقض نفسه مناقضة ظاهرة، حيث ينفى وجود من ينكر «الصانع »، ويزعم أن من يقول بتعطيل العالم عن الصانع هو معترف به ويبرر هذه الدعوى العجيبة بأن ذلك «المعترف» المنكر أو «المنكر» المعترف - لاندرى ! إنما حمله على موقفه أنه (يحيل سبب وجود العالم على «البخت» و «الاتفاق» احترازاً من التعليل)

أترى الشهرستانى لا يرى أن هذا التبرير يؤكد الإنكار للصانع ولا ينفيه؟

ثم كيف فاته قوله من قبل : (ومنهم من يقول بالمحسوس ، و لا يقول بالمعقول) وأن هؤلاء هم (الطبيعيون الدهريون) لا يثبتون معقولا).

---

(١) ص ١٢٥ .

(٢) ص ١٢٦ .

فكيف يتعلق المرء بالمحسوس وحده وينكر المعقولات ، وفي نفس الآن يعترف - حسب زعم صاحبنا - بقمة هذه المعقولات . ترى من هذا الذى أسر إليه بهذا العلم اللدنى واستثناه به من دون العالمين ؟!

ثم ما هى تلك الدعوى الفارغة التى سماها « فطرية المعرفة بالله ، وهو يعلم - كمؤرخ للملل والنحل - أنها ليست كذلك عند كثير من الناس ؟!

على أية حال فسنلتقى مرة أخرى مع الشهرستانى فى هذا البحث ، والمهم أنه يعتبر كل القائلين بالقدم - وهم حسب زعمه معترفون بالصانع « دهريين » لذلك يفتتح كتابه (نهاية الإقدام) بقوله :

« ومذهب أرسطاطاليس ومن شايعه مثل ابرقلس والاسكندر الأفروديسى وثامسطيوس ومن نصر مذهبه من المتأخرين ، مثل أبى نصر الفارابى وأبى على الحسين بن عبد الله بن سينا ، وغيرهما من فلاسفة الإسلام - أن للعالم صانعاً مبدعاً ، وهو واجب الوجود بذاته ، والعالم ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالواجب بذاته ، غير محدث حدوثاً يسبقه عدم ، بل معنى حدوثه وجوبه به ، وصدوره عنه ، واحتياجه إليه ، فهو دائم الوجود لم يزل ولا يزال » (١) .

فجمع بين أرسطوطاليس ، ومن شايعه من شراحه وفلاسفة الإسلام ، وبين ابرقلس الدهرى على معتقد واحد .

وأخيراً نلتقى وفخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازى المتوفى سنة ٦٠٦هـ حيث يذكر بعض آراء الدهريين فى كتابه (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) فيقول :

---

(١) ص ٥ - ٦ .

« ومن الدهرية من زعم أنه (أى الله عز وجل) لايعلم ذاته ، لأن العلم أمر إضافى ، فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة إلى نفسه ، وإضافة الشىء إلى نفسه محال » (١)

وذكرم مرة أخرى فى إثباته الرسالة المحمدية من نفس الكتاب هكذا :

(« مسألة : محمد رسول الله ﷺ - خلافاً لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية (٢) »)

ثم قال فى عرض الشبه :

(الأول : شبهة « الدهرية » وهى بالقدح فى الفاعل المختار وإنكار كون الصانع عالما قادراً لحركات مريداً) (٣)

فهو هنا يطلق « الدهرية » على المقرين بالصانع ، المخالفين فى بعض صفاته التى ينسبها إليه الدينيون .

ومن الطريف أن يعلق (نصير الدين الطوسى) المتوفى سنة ٦٧٢ هـ على بعض ما جاء فى الفقرة الأولى من كلامه بقوله :

« أقول : لو قال من الفلاسفة بدل من « الدهرية » لكان أصوب ، لأن « الدهرية » لايثبتون إلهاً غير « الدهر » فضلا عن أن يكون عالما أو غير عالم » (٤).

---

(١) ص ١٧٥ مكتبة الكليات الأزهرية .

(٢) ص ٢٠٨ — (٣) ص ٢١٢

(٤) نصير الدين الطوسى : تلخيص المحصل / على هامش المحصل - ص ١٧٦ تعليق ١ .

والمليق الطوسى هذا إنما ينبع من فهمه الاصطلاح فى صورته العلمية التى تقتصر على الإقرار بما أدركه الحس وشهد عليه العيان ، وهو نطاقها الذى قال به الأقدمون ثم وافقهم عليه من ذكرنا من الإسلاميين من قبل فيما أسميناه (الدهرية العلمية) وغاب عنه كما غاب عن آخرين غيره أن «الدهرية» قد اكتسبت عند بعض « المتكلمين » مفهوماً أوسع ، فشملوا بها أيضاً كل مثبت للألوهية مع القول بالقدم ، وهذا ما أسميناه « الدهرية الفلسفية » .

وهكذا يتضح أن فخر الدين الرازى كان على وعى صحيح بما اتسع له هذا المصطلح عند فريق من الإسلاميين ، كان أبرزهم فيه إمامه «أبو الحسن الأشعرى» وتابعه عليه فئة من شيعته ، ثم جاء هو — أعنى الرازى — يسلك طريقهم ويقتص أثرهم .

ونقف عند هذا الرجل كما وقفنا من قبل عند معاصره ابن رشد — فى «الدهرية العلمية» — لأن كلا هذين قد ذهب إلى تأويل آيات من الكتاب العزيز تأويلات حرفت الحقيقة والتاريخ معاً ، وحملت الكتاب أعباء لم يقصد إليها ولا هى فى صالح العقيدة ، ونكتفى الآن بهذه الإشارة ولا نزيد !!

تعقيب

ولا يتم القول فيما نرى بشأن هذه « الدهرية الفلسفية » حتى نذكر بعض المؤثرات التى دفعت ببعض المتكلمين إلى توسيع نطاق (الدهرية) على هذا النحو الذى رأيناه .

وأول هذه المؤثرات فيما نظن هو التناقض الملحوظ بين تصور الإله عند الفلاسفة وتصوره عند الدينيين .

فالإله عند هؤلاء الفلاسفة المثبتين القائلين بالقدم كال مطلق ، لا يعلم إلا أشرف الأشياء ، ولا أشرف من ذاته ، فلا يعلم إلا هى - وهو مبتهج بعلمه غاية الابتهاج ، لأنه الحائز على كل الكمالات ، أما العالم وما فيه فقد فاض عنه فيض الشعاع عن الشمس ، قد لا يعلمه ، لأن علمه مختص بالأشرف وهو ذاته أو قد يعلمه كفيض منه ، لكن ليس بتفصيلاته وجزئياته ، بل بجملته وكلياته ومن ثم فإن عنايته بالعالم وقيامه عليه قد يعنى انفعاله به ويجعله عرضة للتغير عما لا يناسب كماله ، ويجر عليه ظنون النقص والحاجة .

على النقيض من ذلك يذهب الدينيون فينسبون إليه من صفات الذات ومن صفات الفعل ما يبديه فى صورة واقعية قريبة من وجدان المؤمنين به ، فهو عالم بذاته ، محيط بخلقه ، لا يند عنه شىء ولو كان فى قدر أو مقدار ذرة أو ما دونها فكل ما فى الكون معدود محدود ، جرى عليه الإحصاء والتقدير ، لا يزيد ولا ينقص إلا بعلمه .

وهو مريد مختار يفعل وقتما يشاء وله غاية وحكمة ، لا يمضى أمره عبثاً ولا يقع فعله منه على صفة الإيجاب والاضطرار .

وهو مطلع على خلقه شاعر بهم عارف بمرادهم عالم بشئونهم نافذ إلى سرائرهم مستجيب لدعائهم كافل لحاجاتهم متفاعل معهم ، يكلأهم برعايته ، ويشملهم بعنايته ، يرشدهم إلى ما فيه صلاحهم وينهاهم عما يضيرهم ، أرسل إليهم أنبياءه ورسله ، وأنزل معهم موازين الحق ومعايير القضاء ، بما يفرقون به بين الحق والباطل والخير والشر ، والهدى والضلال ، وعد المطيعين بالاستجابة والجزاء الحسن ، وتوعد العاصين بالعذاب وسوء العاقبة .

وهو قوى قادر لا يعجزه شيء ، قاهر لكل ما عـــداه ، متفرد بالوجود الحقيق والكمال المطلق ، خلق العالم بعد أن لم يكن ، وهو أيضاً سيفنيه ويبيده كأن لم يكن ، من قبله كان وحده ، ومن بعده أيضاً يصير وحده .

تقارب إلينا من خلال دياناته ورسله ، حتى لتمتلىء به النفس ، ويلهج به القلب مودة وحباً ، ورجاء وأملا يصير إليه المرء بما لا يصير به إلى خليل ولا حبيب ، لأنه أكرم فى المثوبة على الخير ، وأرحم فيما أخطأت به النفس من فعل ، أو تغاوى به القلب من فكر يرحم من تاب وأناب ، ويرفع الإصر أو يوقعه على من يشاء حسب عدله ورحمته .

وهو مع كل ذلك القرب الذى يلابس النفس ويمتزج بالروح ، بعيــد أقصى غايات البعد أن تناله أوهام العارفين ، أو ظنون العالمين ، فهو محال أن يدرك أو يحاط به مهيب رهيب ، لا يكاد الفكر يتطلع إليه حتى يكل ويعجز ، ولا تكاد النفس أن تتمثله حتى تجأر بالإنابة والاستغفار ، وسع كل شيء ولا يسعه شيء ، قربته رحمته من خلقه حتى طمعوا وتزلفوا إليه ، ونأت به عظمته وكمالاته عن بصائرهم حتى ارتعبوا عن التفكر فى ذاته ، أو إدراك كنهه .

إن تصور الفلاسفة للإله وإن كان مبعثه الإكبار والتنزيه بجملته — فى نظر

الدينيين - منفصلا عن العالم ، نائياً عنه ، غير مبال به ، ولا قائم على شأنه ، بخيب أمل الخلق فى التعرف عليه والرغبة إليه ، والخشية منه ، والاستعانة به والمبالاة بوجوده .

ومثل هذا التصور منفصل عن واقع الناس ، لا يؤسس الأخلاق ، ولا يقدس الحياة ، ولا يحقق غاية الاعتقاد ، ولا ينهض بما يوجب الإيمان بالألوهية من محبة الخلق للخير والفضيلة والتمثل بها والتكاتف النبيل فى التدانى من مثال الخير الأعظم والكمال المطلق ، إنه يفضى بالأحرى إلى مجتمعات واهية الأساس متراخية البناء ، زائفة القيم ، لا قدرة لها على التكليف والالتزام ، وإقرار الأمن ، وتثبيت النظام ، إلا أن يكون ذلك لماماً ، وبوسائل القهر والاستبداد مما يهبط بالإنسان ولا يرتفع به .

وعلى خلافه يبدو التصور الدينى فى إطار جميل ، يبرر التكليف ، ويقرر المسئولية ، ويضع الشرائع ، ويقيم الأخلاق ، وينشىء الفضائل ، ويبنى مجتمع الإنسان على قواعد راسخة من التكافل والمحبة ونشر السلام ، ويتسامى به إلى منازل أرقى تدنيه درجة من مشارف الألوهية ، فيه تشعر أن للوجود غاية ، ويطمئن فكره إلى الثقـــة بحكمة عليا يرنو إليها كى تعينه وتشد من أزره ، ويتواسى بالتفويض إليها أمام ما يلقاه من فواجع وآلام ، وما يقض ظهره من أعباء وهموم .

ومن ثمة كان على علماء الكلام مراعاة هذه الفوارق بين التصورين ، وخرج من بينهم من لم ير فى إقرار الفلاسفة بالألوهية ما يجدى فى نظره واعتقاده ، فاعتبرهم والمنكرين سواء ، وشملهم بنفس الحكم ، كما رأينا .

أما المؤثر الثانى فهو فى الجانب الثقافى ، فقد سبق أن رأينا بشأن الحسيين

المنكرين أنه كان من أظهر الأسباب التي استندوا إليها التعبير عقيدتهم كتاب (السند هند) حسب رأي أبي الريحان البيروني على ما بيناه في (الدهرية العلمية) وهنا أيضاً — أعني في (الدهرية الملسفية) — سنجد كتابا أو أكثر قد لعب دوراً في اتخاذ بعض المتكلمين لموقف أشد خصومة إزاء المثبتين القائلين بالقدم مما جعلهم يشملونهم بنفس الحكم والتسمية اللذين شملوا بهما المنكرين .

أما الكتاب الأول فهو كتاب : (ابرقلس في قدم العالم) وهو ما يعرف باسم (حجج ابرقلس في قدم العالم) وقد ثبت فعلا أن هذا الكتاب ، أو هذه الحجج قد ترجمت في القرن الثالث ، وعلى الأرجح في النصف الثاني منه ، وقد عثر الدكتور عبدالرحمن بدوي على مخطوطة بها ترجمة التسع الحجج الأولى منها ختمها الناسخ هكذا : (كما جاء كتاب : الأفلاطونية المحدثة عند العرب).

(هذه الحجج التسعة هي بنقل (اسحاق بن حنين) ، وحجج ابرقليس في القدم هي ثماني عشرة حجة ، وقد نقلها غير (اسحاق) نقلا رديئا ، والذي وجد بنقل إسحاق منها هي هذه التسعة)(١).

ومعلوم أن (إسحاق بن حنين) قد توفي سنة ٢٩٨ هـ — ثمان وتسعين ومائتين .

ولم يفصح الناسخ هنا إذا كان من نقلها (نقلا رديئاً) حسب قوله غير إسحاق فعل ذلك قبله أم بعده لأنه إن ثبت أن ذلك كان قبله فقد يحتاج الأمر إلى تقدير خلاف ما لو كان بعده .

---

(١) ص ٤٢ ط ثانية — الكويت ١٩٧٧ .

على أية حال ، فإن ترجمة حجج ابرقلس فى القرن الثالث على ماذكرنا يعنى أن المتكلمين قد اطلعوا عليها ، وعرفوا ما تعنيه من خطر بالنسبة لهم ، ومن ثم كان هذا اللقب الذى أطلقوه عليه ، أى (الدهرى) إعلاناً جاهراً بتطويرهم لهذا الاصطلاح ، وتوسيعه ليشمل كل القائلين بالقدم دون تمييز .

فلا عجب إذن أن رأينا هذا المصطلح فى صورته الموسعة يأتى على لسان « ابن الروندى » وأبى الحسين الخياط ، وأبى الحسن الأشعرى ، ممن عاشوا فى النصف الأخير من القرن الثالث ، وأن نجد من المتكلمين من يتهم « ابن الروندى » بإيراد « تهجيبات » ضد حدث العالم يستمدها من « ابرقلس »[١] .

أما الكتاب الثانى فهو « رد يحيى النحوى على ابرقلس فى قدم العالم » وقد وضعه ذلك الفيلسوف النصرانى المتوفى بعد سنة ٥٢٩ الميلاد المسيحى .

ولا نعرف بصفة قاطعة متى ترجم كتابه إلى العربية .

ولكن من الضرورى أن نفترض سماع المفكرين الإسلاميين ، من فلاسفة ومتكلمين بهذا الكتاب ، وإدراك خطره ، منذ نشطت حركة الترجمة لكتب الفلسفة اليونانية فى فواتح القرن الثالث ، كما هو الحال أيضاً بشأن كتاب ابرقلس فى قدم العالم ، وحيث يترجم أحدهما تقتضى الضرورة أن يترجم الآخر أيضاً ، إذ كانا بمثابة قطبى الرحى فى موضوعهما بالنسبة لهذه النهضة المزدوجة دينياً وفكرياً معا .

ولا نستطيع أن ندعى أيهما ترجم قبل الآخر .

ولكن ينبغى بعد ما ذكرناه بشأن كتاب ابرقلس الذى ترجم فى

---

(١) العروض الفاصل ص ٢٥٩

النصف الأخير من القرن الثالث أن تلحقه ترجمة كتاب يحيى دون تلبث، ذلك إن لم تكن سبقت ترجمته قبله، وإلا يفصل بينهما فاصل زمنى كبير، وإلا كان من النقائض المجوجة أن ما يضاد العقيدة الدينية التى تتأسس عليها تلك الدولة العظمى يترجم ويذاع، وأن ما يناصرها، ويدفع ضدها يؤخر، ويزهد فيه.

ومن ثمة نرجح ترجمة كتاب يحيى فى القرن الثالث، وعلى أضعف الفروض خلال الربع الأول من القرن الرابع، وألا يتأخر عن ذلك.

ويكفى أن نرجع إلى « المسعودى » - أبى الحسن على بن الحسين بن على - المتوفى سنة ٣٤٥هـ لنراه فى كتاب: (التنبيه والإشراف) يقتبس من كتاب يحيى النحوى ويذكر موضوعه، بما يدل على أنه كان معروفا ومتداولا بين متكلمى العربية، فيقول:

(وحكى « يحيى النحوى »، وهو المعروف بالحريص الاسكندرانى، فى كتابه الذى دل فيه على أن العالم محدث، ونقضه لكتاب « ابرقلس » فى قدمه ورده على أفلاطون، وأرسطاطاليس، وأفلوطرخس، وغيرهم من القائلين بقدمه، أن أفلاطون كان يزعم أن فلك القمر أدنى الأفلاك إلينا . . .)[1].

وإذا شفعنا هذا الشاهد بما ذكره أبو الحسن الأشعرى المتوفى سنة ٣٢٤هـ عن أحد كتبه خرجت لنا قرينة أخرى مع كلام المسعودى تؤكد ما نذهب إليه.

لقد قال الأشعرى فى بيانه عن مؤلفاته:

---

(١) ص ١١ نشرة عبد الله اسماعيل الصاوى ١٩٣٨.

وألفنا كتابا فى « الرد على الفلاسفة » يشتمل على ثلاث مقالات:

(ذكرنا فيه نقض « علل ابرقلس الدهرى »).

(وتكلمنا فيه على القائلين بالهيولى والطبائع).

(ونقضنا فيه علل أرسطوطاليس فى السماء والعالم ، وبينا ما عليهم فى قولهم بإضافة الأحداث إلى النجوم، وتعليق أحكام السعادة والشقاوة بها)[1].

وهذا العنوان « الرد على الفلاسفة » هو بلاشك مثير ، وملفت انظار من يعرف تاريخ علم الكلام الإسلامى ، فهذه صيغة جديدة وجريئة ، تذكرنا فى الحال بكتاب يحيى (الرد على ابرقلس فى قدم العالم) ، فهذا (رد) وهذا (رد) !!

بل أنه ليلهمنا أيضاً إلى أن الأشعرى قد أدرك من (رد) يحيى أنه لا يقتصر على ابرقلس وحده ، بل يستتبع أيضاً فلاسفة آخرين ، ذكر بعضهم المسعودى فى الشاهد الذى أوردناه منه ، وإن كان المحور والأساس هو ابرقلس ، ولهذا كانت المقالة الأولى ، والركيزة لكتاب الأشعرى كله ، هى (نقض علل ابرقلس الدهرى) !!

وما ذكره الأشعرى بعد ذلك من مقالات كتابه ، وما ذكره المسعودى عن مضمون كتاب يحيى يؤكد للتشابه الواضح بين الكتابين ، بما لا يأتى نتيجة للصدفة .

وليس ببعيد أن يكون كتاب يحيى قد حمل عنوانا لم يصرح فيه باسم

---

(١) ابن عساكر تبيين كذب المفترى : ص ١٣٤ .

(ابرقلس) مقتصرا على الإشارة إلى الموضوع بصفة إجمالية ، وأن يكون الأشعرى قد أفاد من ذلك فى اختيار عنوان كتابه ، وقد يبرر هذا العرض أن المسعودى لم يذكر عنوان كتاب يحيى بالتحديد ، بل قال : (فى كتابه الذى دل فيه على أن : العالم محدث) . وأورد بعد ذلك الإشارة إلى كتاب ابرقلس ، والفلاسفة الذين ذكرهم كتعريف بمضمون الكتاب لا بعنوانه .

على أن هذا لا يغير شيئاً من دعوانا باطلاع الأشعرى على كتاب يحيى وانتفاعه به ، وكيف لا يكون ذلك وهو وحده قد وضع على الفلاسفة تسعة كتب ، منها أربعة صرح فى عناوينها بالرد على (الدهريين) ويقصد بهم كل القائلين بالقدم ، دون تفرقة بين منكر ومثبت ، ونص فى بعضها على اسم (ابرقلس) بالتحديد ؟ !

وإذا كان اسم يحيى النحوى لم يرد فى أى من عناوين كتبه ، أو فى مضامين ما بقى لنا من مؤلفاته ، فلا يدل ذلك بالضرورة على عدم معرفته به ، بل قد يمتنى حاجة فى النفس من حرج أو خلاف ، أو ما شاكل ذلك .

ونحب أن ننبه إلى أن فلاسفة الإسلام ، ومتكلميه ، على ما بينهم من خلاف كانت لهم على (يحيى النحوى) فى كتابه الذى نحن بصدده ، وفى كتب له أخرى مآخذ ومناقضات تجعلهم يترددون فى توثيقه ، والتعويل عليه .

فالمتكلمون يستشعرون فى بعض استدلالاته على حدث العالم مناقضة لأدلتهم فى نفس الموضوع ، وإن كان يمكنهم الانتفاع بوجوه أخرى منه .

والفلاسفة يستشعرون فى بعض ردوده على أرسطوطاليس وجوها من الخلل والفساد حتى لقد انتقده فى ذلك أبو نصر الفارابى ، وأبو على الحسين

ابن سينا ، وألف الفارابي كتباً فى ذلك(١)، وذكر ابن سينا فى الرسالة الثانية من أجوبته عن مسائل ابى الريحان البيرونى ما يسقط الثقة به ، فقال :

(وكأنك أخذت هذا الاعتراض عن « يحيى النحوى » « المموه » على النصارى ، بإظهار الخلاف لأرسطوطاليس فى هذا القول - (يقصد قدم الفلك ، وأزلية الحركة) - ، ومن نظر إلى تفسيره لآخر « الكون والفساد » وغيره من الكتب ، فما عسى أن يخفى عليه موافقته لأرسطوطاليس فى هذه المسألة)(٢) .

فلا عجب إذن ألا نجد فى كتب الأشعرى ، أو عناوين المفقود منها ، ما يكشف عن تعويله عليه ، واعتداده به ، وإن أفاد منه ، وسلك فى طريقه وتحرى نفس غايته مع بعض التعديل فى المنهج والوسيلة ، ومراعاة كونه فيلسوفا أولا ، ونصرانيا ثانياً ، بما لا يجعله محل القبول التام عند هؤلاء المتكلمين على اختلاف فرقهم ومنازعهم .

وغاية القول إذن أن كتاب ابرقلس فى الاحتجاج لقدم العالم ، وكتاب يحيى النحوى فى الاحتجاج لحدثه ، كانا وراء تطوير المتكلمين لاصطلاح « الدهرية » ليشملوا به كل القائلين بالقدم ، ومنهم مثبتو الألوهية ، وهم من أسميناهم تبعاً لهذا التطور أصحاب (الدهرية الفلسفية) .

وحصيلتنا إذن فى هذه المرحلة هى كالآتى :

---

(١) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ص ٦٠٨ دار الحياة بيروت .

(٢) محيى الدين صبرى الكردى : جامع البدائع : ص١٢٧ مطبعة السعادة مصر .

أولا : أن اصطلاح (الدهرية) بدأ منذ منتصف القرن الثالث يشمل كل القائلين بالقدم من مثبتين ومنكرين على السواء ، بينما كان من قبل مقصوراً على المنكرين فحسب وذلك كنتيجة لما طرأ على الفكر الإسلامي من مؤثرات فلسفية أجنبية ، كان أبرزها ما أثارته ترجمة كتابي ابرقلس ويحيى النحوي من رد فعل سلبي نحو أولهما ، وإيجابي نحو الآخر .

ثانياً : أن الآخذين بهذا الاصطلاح على هذا النحو من التطوير لا تنتظمهم فرقة كلامية معينة ، بل هم أشتات من سائر الفرق ، فهم بعض من المعتزلة ، وبعض من الظاهرية ، وبعض من الأشعرية ، يأخذون به كاختيار شخصي ، مع ما بينهم من تناحرات مذهبية ، وقد يكون من أقرانهم في المذهب من يضارعهم أو يتفوق عليهم دراية وتحقيقاً ، ومع ذلك لا يأخذ به ولا يبدو منه إليه أي مبالاة أو التفات ، وخاصة من الأشعرية الذين يرجع إلى إمامهم كبير الفضل في الترويج لهذا المصطلح على هذا النحو المعدل .

ويكفي أن نذكر من أتباعه عبد القاهر البغدادي ، وأبا حامد الغزالي ممن لم يأخذوا بتوسيع المصطلح .

ثالثاً : إن الآخذين بهذا الاصطلاح على هذا المعنى إنما قصدوا به أصلا كل من أنكر صراحة عقيدة الخلق والحدوث حسب المفهوم الديني أو التصور الجماهيري بصفة عامة ، وهم فلاسفة اليونان ، ومن شايعهم من مفكري الإسلام ولا شأن له بعقائد العرب قبل الإسلام ، وإلا لما تأخر ظهوره إلى نهاية القرن الثالث . فهو إذن مستحدث تماماً نتيجة المؤثرات الدينية والفلسفية التي ذكرناها .

رابعاً : لم يقل أحد ممن أخذوا بهذا المصطلح بمعناه الموسع أنه يشمل

القائلين بحدث العالم ، مع إنكار المعاد وبعث الأنبياء ، ولم تتضمن أقوالهم التى أوردناها مايدل عليه إلا أن تكون إشارة وردت فى بعض كلام ابن حزم لاتعنينا فيما نحن بصدده الآن ، لأنها من مستحدثات القرن الخامس .

والأصل فى « الدهرية » هنا إنكار الألوهية مطلقاً ، أو إنكار الخلق والإحداث حسب التطور الذى ذهب إليه هؤلاء المتكلمون ، فلا يشمل من أقر بالحدوث والابتداء كما ذهب أبو العلاء المعرى إلى مثل ذلك بشأن العرب ، وليس موقفه مما يعتد به ، خاصة وقد جعله تابعاً لآراء الفلاسفة ، وهى دعوى غريبة سنعرض لها فيما بعد .

الباب الثاني

أصل القول بالمذهب (الدهري)

عند العرب

الفصل الأول

هل هناك (دهرية عربية) ؟!

ادعى بعض مؤرخى العقائد من المسلمين أن العرب كان فيهم « دهريون » ينكرون الخالق ، ويقولون بقدم العالم . وعلى ذلك قام بعض المؤلفين يفسرون نصوصاً من القرآن على غير وجهها ، ورأينا من راح يقايس بين براهين الفلاسفة ، وبراهين القرآن . على وجود الله . عز وجل .

وأشهر من استقوا منه هذه الدعوى هو : « الشهرستانى » أبو الفتح محمد ابن عبد الكريم المتوفى سنة ٥٤٨ هـ مؤلف كتاب (الملل والنحل) الذى لا يزال بين أيدينا .

وقد ذكر طائفة (الدهرية) المنكرين للخالق ضمن ثلاث طوائف أسماهم (معطلة العرب) سنأتى على ذكرهم فى هذا الفصل .

على أنه قد توفى حوالى منتصف القرن السادس ، ولا بد لنا من أن نحاول التعرف على مصادره التى رجع إليها ، ونقل عنها ، بشأن هذه الطائفة لتوثيق الخبر أو إسقاطه .

لكن الشهرستانى قلما يذكر مصادره ، وخاصة فى روايته عن عقائد العرب فلم يذكر مصدره قط .

وعلينا نحن إذن أن نتلمس السبيل إلى معرفة تلك المصادر التى استقى منها خبر هذه الطائفة ، والتى نفترض أن يكون قد سمع بأصحابها ، واهتم كمؤرخ للعقائد بمراجعة رواياتهم لتوثيق ما يورده من أخبار .

ونلاحظ أنه قد أشار عدة مرات فى (الملل) إلى واحد من رواد التأليف عند الإسلاميين فى عقائد الناس ومقالاتهم ، وهو « أبو عيسى محمد بن هارون الوراق » المتوفى فى القرن الثالث الهجرى سنة ٢٤٧ هـ حسب قول المسعودى ، ولكن الشهرستانى لا يذكر الوراق فى الكلام على عقائد العرب فى الجاهلية .

لقد ذكره فى الكلام عن الشيعة ، فقال فى الكلام عن هشام بن الحكم :

« وحكى عنه (أبو عيسى الوراق) أنه قال : إن الله تعالى مماس لعرشه ، لا يفضل منه شىء عن العرش ، ولا يفضل من العرش شىء عنه » (١)

وقال فى الكلام عن هشام بن سالم الجواليقى ، ومحمد بن النعمان :

(« وذكر عن هشام بن سالم ومحمد بن النعمان ، أنهما أمسكا عن الكلام فى الله ، ورويا عمن يوجبان تصديقه ، أنه سئل عن قول الله تعالى : (وأن إلى ربك المنتهى) قال : إذا بلغ الكلام إلى الله تعالى فأمسكوا ، فأمسكا عن القول

---

(١) جـ ١ صـ ١٦٤

في الله ، والتفكير فيه حتى ماتا . . . هذا نقل (الوراق) »[١].

ثم ذكره في الكلام على (المانوية) فقال في مطلع نقله لبعض صفحات عنهم :

« حكى (محمد بن هارون) المعروف (بأبي عيسى الوراق) وكان في الأصل مجوسيا ، عارفاً بمذاهب القوم ... »[٢]

كما ذكره في الكلام على « المردكية » بقوله :

« وحكى (الوراق) أن قول المزدكية كقول كثير من المانوية في الكونين والأصلين »[٣] .

وهذه الشواهد كافية للتأكيد على أنه يعرف (الوراق) ويعرف كتابه (المقالات) الذي هو أشهر كتبه في الكلام على عقائد الناس ومقالاتهم ، والذي يعتبر مصدراً وثيقاً نقل عنه أكثر وأوثق مؤرخي المقالات من الإسلاميين ، ونرى أنه نقل عنه مباشرة ، إذ يحكي عنه في تلك المواضع التي ذكرناها دون ذكر مرجع وسيط ينقل عنه .

وإذا ذكرنا أن (ابن تيمية) المتوفى سنة ٧٢٨ هـ قد اطلع على كتب الوراق ، وصرح بنقل الشهرستاني عنه ، فتلك شهادة تحسم بصحة ما نقول :

قال ابن تيمية في (منهاج السنة) عن نقل الشهرستاني عن الوراق :

---

(١) جـ ١ صـ ١٦٨
(٢) صـ ٢٢٤
(٣) صـ ٢٢٩

« والجواب أن يقال : ما ينقله الشهرستانى وأمثاله من المصنفين فى الملل والنحل ، عامته مما ينقله بعضهم عن بعض . وكثير من ذلك لم يحرر فيه (أى الشهرستانى) أقوال المنقول عنهم ، ولم يذكر الإسناد فى عامة ما ينقله ، بل هو ينقل من كتب من صنف المقالات قبله مثل (أبى عيسى الوراق) وهو من المصنفين للرافضة المتهمين فى كثير مما ينقلونه »[1]

كذلك يسجل ابن تيمية على الشهرستانى (الضعف) فى بعض رواياته ، فيقول :

« والشهرستانى قد نقل فى غير موضع أقوالا (ضعيفة) يعرفها من يعرف مقالات الناس ، مع أن كتابه - أجمع - من أكثر الكتب المصنفة فى المقالات ، وأجودها نقلا »[2].

ومع ذلك :

فقد يمكننا أن نراجع أنفسنا ، ونعتبر ما ذكرنا مجرد افتراض لا يجدى شيئاً مالم نقدم الأصل بنصه، وذلك أن تلك الشواهد قد تثبت أن الشهرستانى أى عرف نملا كتاب الوراق ، أو حتى جملة كتبه ، ولكنها لا تثبت بالضرورة أنه قد (نقل) روايته عن عقائد العرب . أو عن (الدهرية) خاصة منه ، لأنه يجوز أن يكون قد اطلع أيضاً على مصادر أخرى ، وهذا ليس جائزاً فحسب ، بل هو حق لا شك فيه ، وأن يكون قد وثق بها فنقل عنها . كما أنه من الجائز أيضاً أن يكون هو أصلا - أعنى الشهرستانى واضع ذلك الخبر . اجتهاداً منه ، أو لأى سبب يعنيه ؟!

(١و٢) ج ٣ ص ٢٠٧ و ٢٠٨ ، ط أولى ، بولاق ١٣١٢ هـ

وهنا فعلا أصل الإشكال !

فكتب الوراق لم تصلنا ، وحاق بها ما حاق بكثير من كتب التراث وذخائره خاصة تلك التي كان لأصحابها خصوم يتعمدون الطعن فيهم ، والتشهير بهم ، وصرف الناس عن آثارهم ، وكان للوراق من هؤلاء من لا يبلغهم حصر ، سواء من المعتزلة الذين خرج عليهم ، أو من طوائف أخرى .

ولكنا مع ذلك قد وجدنا النص الذي كتبه الوراق عن مذاهب العرب في الجاهلية في الجزء الخامس من كتاب (المغني) للقاضي عبد الجبار بن أحمد المتوفى سنة ٤١٥ هـ ، نقلا عن كتاب (الآراء والديانات) الذي ألفه (أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي) من مؤرخي الشيعة ، والمتوفى أوائل القرن الرابع .

وقد تحرى القاضي ذكر بعض مصادره في مفتتح هذا الجزء من كتابه ، واختص هذا المؤرخ النوثيق بقوله :

« ونعتمد في كل ما نحكيه على ما أورده (الحسن بن موسى) في كتاب (الآراء والديانات) لأنه موثوق بحكايته »[1]

ومما يلفت النظر حقاً أن أغلب النصوص التي يوردها عبد الجبار عن الحسن بن موسى ، هذا الذي يستوثق بروايته ، تأتي بدورها على لسان الحسن منسوبة إلى أبي عيسى الوراق ، وهذه في الواقع شهادة ترقى برواية الوراق إلى ذروة الثقة العلمية .

وقد ورد النص الذي نحن بصدده في فصل من الكتاب المذكور بعنوان : « الكلام على أهل الأصنام ومذاهب العرب في الجاهلية » وابتداؤه هكذا :

---

(١) ص ٩ تحقيق محمود محمد الخضيري : الدار المصرية للتأليف والترجمة : سلسلة « تراثنا » .

« وحكى الحسن بن موسى عن أبي معشر المنجم أن أهل الهند والصين كانوا يعتقدون بأن لله ملائكة » (١)

وإذا ننتقل إلى العرب أورد الرواية عنهم هكذا متضمنة كلام الوراق :

« ثم نقل بعض العرب أصنام الشام إلى مكة ، ودعا الناس الى تعظيمها ، إلى أن أظهر الله الإسلام .

« وحكى عن (أبي عيسى الوراق) أنه قال في العرب : إنها كانت صنوفاً شتى : فمنهم من أقروا بالخالق ، وبالابتداء والإعادة ، وأنكروا الرسل ، وعبدوا الأصنام لتقربهم إلى الله زلفى ، وحجوا إليها ، ونحروا لها الهدايا ، ونسكوا لها المناسك ، وأحلوا لها وحرموا .

« ومنهم صنف أقروا الخالق ، وأنكروا الإعادة والبعث والنشور .

« ومنهم من أنكر الخالق ، ومال إلى التعطيل والقول (بالدهر) وهم الذين أخبر القرآن عن قولهم : (ما هي إلا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر) .

« ومنهم من مال إلى اليهودية أو النصرانية » (٢)

وعلينا إذن أن نورد نص كلام الشهرستاني عن معتقدات العرب في الجاهلية حتى نتبين مدى اقتباس اللاحق من السابق ، ولكي نبرز عنصر المطابقة التي ندعيها يحسن أن نضع ذلك في جدول ، وقد يقتضي هذا تعديل ترتيب الفرق عند الشهرستاني لتسهيل المقارنة ، فالفرقة الثالثة عنده توضع مناظرة للفرقة الاولى عند الوراق ، والثانية تناظر الثانية ، والاولى عنده تناظر الثالثة عند الوراق ، وهكذا ، وفي نفس الآن ننزع من رواية الشهرستاني كل الردود والاستطرادات ، ونقتصر على الخبر التاريخي وحده ، وهذا هو جدول المقارنة المقترحة :

(١ و ٢) نفس المصدر ص ١٥٥ و ١٥٦

الوراق	الشهرستاني
إنها (أي العرب) كانت صنوفاً شتى:	واعلم أن العرب أصناف شتى:
(١) فمنهم من أقروا بالخالق، وبالابتداء والإعادة، وأنكروا الرسل، وعبدوا الأصنام لتقربهم إلى الله زلفى، وحجوا إليها ونحروا لها الهدايا، ونسكوا لها المناسك، وأحلوا لها وحرموا.	(٣) صنف منهم أقروا بالخالق، وابتداء الخلق، ونوع من الإعادة وأنكروا الرسل وعبدوا الأصنام، وزعموا أنهم شفعاؤهم عند الله في الآخرة، وحجوا إليها، ونحروا لها الهدايا، وقربوا القرابين، وتقربوا إليها بالمناسك والمشاعر، وحللوا وحرموا.
(٢) ومنهم صنف أقروا بالخالق وأنكروا الإعادة والبعث والنشور.	(٢) وصنف منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق والإبداع، وأنكروا البعث والإعادة.
(٣) ومنهم من أنكر الخالق، ومال إلى التعطيل والقول بالدهر، وهم الذين أخبر القرآن عن قولهم: (ما هي إلا حياتنا الدنيا، نموت ونحيا، وما يهلكنا إلا الدهر)..	(١) صنف منهم أنكروا الخالق والبعث والإعادة، وقالوا بالطبع المحيي. والدهر المفني وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد، وقالوا: ما هي إلا حياتنا الدنيا، نموت ونحيا، وما يهلكنا إلا الدهر[1].
(٤) ومنهم من مال إلى اليهودية أو النصرانية.	(٤) ومن العرب من كان يميل إلى اليهودية، ومنهم من كان يميل إلى النصرانية[2].

(١) الملل والنحل: على هامش الفصل لابن حزم - ط صبيح جـ ٥ ص ١٥٢-١٥٣

(٢) نفس المصدر ص ١٥٦

وهكذا نتبين من هذه المقارنة صحة نقل الشهرستانى عن الوراق، أو على أبعد الفروض أن روايته تمتد بأصولها إلى الوراق كمصدر أول لها. ولا يمكن أن يكون الشهرستانى قد جاوز فى أصل روايته هذه كتب الوراق والحسن ابن موسى.

ولسنا نستطيع أن ندعى عمن يمكن أن يكون الوراق قد نقل روايته، فليس بين أيدينا من الشواهد والأسانيد ما يسمح لنا بتحديد مصادره، خاصة وأن الحسن بن موسى على علمه وتحقيقه لم يستطع أن يتحرى مرجعاً أسبق على الوراق فى إيراد هذه الرواية، فالتقى إذن عنده كمصدر أول لها.

والغاية الآن هو أن نثبت بطلان دعوى «الوراق» و«الشهرستانى» بوجود «دهرية» عربية منكرة للخالق.

ونبدأ أولا بالشهرستانى، لأنه لم يكن مجرد ناقل أو تابع بل كان أيضاً حريصاً على توكيد الدعوى، متحفزاً للاحتجاج عنها، فذهب يغتصب نصوصاً من القرآن ليزعم أنها سيقت من أجل تلك الطائفة «الدهرية».

وأصل الإشكال الذى جره على نفسه بهذه الدعوى أنه ذكر فى «الملل والنحل» طائفة لا يقر أصحابها إلا بالمحسوس وحده، لا يثبتون معقولا، وهؤلاء هم — حسب تسميته لهم — «الطبيعيون الدهريون»، فهم إذن منكرون الألوهية وهذا إقرار صريح منه بهم.

وذكر أيضاً فى نفس الموضع طائفة أخرى يقر أصحابها بالمحسوس والمعقول جميعاً، وإن أنكروا حدث العالم، وبعثة الأنبياء، وهم — حسب تسميته أيضا لهم — «الإلهيون الدهريون» (١)

---

(١) القسم الثانى: ص ٣ — ٤ تخريج بدران

فلما تكلم بعد ذلك — فى نفس الكتاب — على معتقدات عرب الجاهلية وادعى وجود أناس ، أنكروا الخالق ، والبعث والإعادة ، وقالوا بالطبع المحيى ، والدهر المفنى ، واستشهد بالآية التى تحكى قولهم حسب زعمه كان هنالك ضرب من الاتساق بين التقرير التاريخى عن وجود تلك الطائفة المنكرة من فلاسفة اليونان وغيرهم ، وبين الادعاء بوجود طائفة مثلها عند العرب ، حتى وإن لم تصح تاريخياً ، ولكنها على أية حال جائزة من الوجهة النظرية .

لكنه لم يلبث أن ناقض نفسه مناقضة صريحة بما ذكره بعد ذلك فى « القاعدة الخامسة » من كتاب « نهاية الإقدام » حيث تكلم عن « تعطيل العالم عن الصانع » فإذا به ينكر أن يوجد أحد لا يقر بالألوهية ، وإذا به يزعم أن من يقال عنهم ذلك هم مثبتون للصانع ، وإنما أرادوا بالإنكار أن يحيلوا وجود العالم على « البخت » و « الاتفاق » تحرزاً من « التعليل » !!

وهذا هو نص كلامه بحرفه :

(أما تعطيل العالم عن الصانع القادر الحكيم فلست أراها مقالة لأحد ، ولا أعرف عليه صاحب مقالة إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من « الدهرية » أنهم قالوا : العالم كان فى الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة ، واصطكت « اتفاقاً » فحصل منها العالم بشكله الذى نراه عليه ، ودارت الأكوار ، وكرت الأدوار وحدثت المركبات .

(ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر « الصانع » بل هو معترف بالصانع (!!) لكنه يحيل سبب وجود العالم على « البخت » و « الاتفاق »

إحترازاً من « التعليل »)!!(١) .

فالعالم إذن فى نظر هؤلاء الذين يدفع عنهم صاحبنا تهمة الإنكار إنما أوجدته الصدفة المحضة وهذا يعنى نسف قانون (العلية) الذى هو عصب الاستدلال على (الألوهية) ، ومع ذلك يدعى إقرارهم بوجود (الصانع)!! فكيف تأدى لهم هذا الإدراك العجيب بوجود (صانع) وقد أنكروا أن فى العقل ما يؤدى إليه ، وهو قانون (العلية) ! ومن أين هو (صانع) وما صنع شيئاً ، بل (الصدفة) هى التى صنعت كل شىء ؟!!

لقد برر دعواه هذه بدعوى أخرى غير مسلمة ، فزعم أن (معرفة الله) من الأمور (الفطرية) أى هى مسألة (بديهية) واضحة بذاتها لا خلاف عليها وذهب يستشهد لذلك بآيات من القرآن انتزعها انتزاعا ليحملها ما بدا له من تأويل . ومضى يقول :

(فما عدت هذه المسألة من النظريات التى يقام عليها برهان ، فان الفطر السليمة الإنسانية شهدت (بضرورة) فطرتها ، و(بديهة) فكرتها على صانع حكيم ، عالم قدير ٠٠)(٢) .

ثم أضاف يقول :

(ولهذا لم يرد (التكليف) بمعرفة وجود (الصانع) وإنما ورد بمعرفة (التوحيد) ونفى الشريك ، (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا

---

(١) نهاية الاقدام : لشرة الفرد جيوم ص ١٢٣ - ١٢٤ .

(٢) نفس الموضع ص ١٢٤ .

الله » ، ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق فى « التوحيد »)(١) .

ولا ندرى ، حتى لو سلمنا جدلا بأن معرفة الله (فطرية) كيف تتحقق هذه المعرفة مع إنكار (التعليل) والقول بمجرد (البخت) و (الاتفاق) أو (الصدفة) المحضة فى تبرير وجود العالم ! ! فهل « الصدفة » هى التى وضعت فى « الفطرة » التى يدعيها هذا الوعى أو الإدراك بوجود « إلهى » من محض طبيعتها دون فعل أو تأثير ما من جانب الله ؟

لو قلنا بمجرد فعل أو تأثير إلهى ـ لبطلت على الفور فكرة « البخت » و « الاتفاق » و « الصدفة » وثبت « التعليل » الذى يهربون منه . ولو أصر على ما ادعاه لبطل على الفور أيضاً أى تطلع من إنسان للقول بوجود لا يستشعر نحوه أى رابطة أو سبب من الأسباب ! !

وإنما نريد أن نكشف عن مدى تفكير صاحب « الملل والنحل » الذى يثقون به ! ولنا إذن أن نثبت عليه تناقضات أربعة :

الأول . أنه أقر فى « الملل » بما نقضه فى « نهاية الإقدام » بشأن وجود منكرين للألوهية مطلقاً ، سواء عند العرب أو غيرهم !

الثانى : أنه يقول بدعوى « فطرية » المعرفة بالله ، أى أنها غير قابلة للخلاف والتكذيب لأنها واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى برهان ، ومن ثمة شمل أولئك « الدهريين » بالحكم ، وأنهم يقرون بوجود « الصانع » وإن أحالوا وجود العالم إلى « البخت » و « الاتفاق » تحرزاً من « التعليل » !

ودعوى « فطرية » المعرفة بالله غير مسلمة .

---

(١) نفس الموضع ص ١٢٤

وما حكاه من مذهب هؤلاء الدهريين ينسف أيضاً قانون «العلية» الذى هو وسيلة العقل للاستدلال على الألوهية.

ومن ثمة فمن لم يسلم له بدعوى «فطرية» المعرفة، استحال عليه الاستعانة بالعقل، لأن قانون العقل فى الاستدلال على ذلك، وهو «العلية» قد أبطل، حسب ما ذكر من مذهبهم.

الثالث: أنه أورد دعواه عن «فطرية» المعرفة بالله فى نفس السياق الذى ذكر فيه خلاف الناس حول وجود الله، وراح يسوق استدلالات «المتكلمين» على إثبات وجوده رداً على أولئك «الدهريين» المنكرين الذين زعم إقرارهم بوجود «الصانع»!!

الرابع: أنه يدعى فى تبريره إقرارهم، وأن وجود الله يعرف بالفطرة، أى دون دليل أن التكليف الذى جاء به الأنبياء إنما يتعلق فقط بمعرفة «التوحيد» وليس بمعرفة «وجود» الصانع الثابت فى أصل الفطرة، بينما راح يدعى فى الكلام على عقائد العرب وجود «دهريين» منكرين للخالق، وأن القرآن قد رد عليهم لإثبات وجوده، مدللا بشتى الأدلة، فكيف تحول التكليف من إثبات «التوحيد» الذى هو غرضه أصلا، إلى إثبات «وجود» الصانع الذى ليس من عمله، لأنه حسب دعواه «فطرى» مسلم به أصلا من الجميع، بلا استثناء؟!!

وهذا هو نص قوله فى «الملل»

«فصنف منهم أنكروا «الخالق» والبعث والإعادة، وقالوا بالطبع المحيى و«الدهر» المفنى» وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد: «وقالوا: ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا» ، إشارة إلى الطبائع المحسوسة فى العالم السفلى»

ونصراً للحياة والموت على تركيبها وتحللها ، فالجامع هو « الطبع » ، والمهلك هو « الدهر » (وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون)

« فاستدل عليهم بضرورات فكرية ، وآيات فطرية ، في كم آية ، وكم سورة . فقال تعالى : (أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة ، إن هو إلا نذير مبين) . (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض) ... فأثبت الدلالة « الضرورية » من الخلق على الخالق ، وأنه قادر على الكمال ابتداء وإعادة (١) »

هذا هو كلام الشهرستاني !

وأغلب الظن ، والله تعالى أعلم ، أن يكون قد نظر في بعض كتب أبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، أو من يذهب مثل مذهبه ، فاستحوذ عليه ماجاء به عن « فطرية » المعرفة ، ومهمة الرسل ، ويكفي للتدليل على ذلك إيراد أسطر قليلة مما قال به الغزالي في الركن الأول من رسالته المسماة « قواعد العقائد » من كتاب الإحياء ، فإنه يقول :

« . . . بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ، ومصرفة بمقتضى تدبيره ، ولذلك قال الله تعالى (أفي الله شك فاطر السموات والأرض) ولهذا بعث الأنبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق إلى « التوحيد » ليقولوا لا إله إلا الله ، وما أمروا أن يقولوا : لنا إله ، أو للعالم إله ؛ فإن ذلك كان مجبولا في « فطرة » عقولهم من مبدأ نشوئهم ، وفي عنفوان شبابهم ، ولذلك قال عز وجل : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وقال تعالى : (فأقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التي فطر الناس عليها

---

(١) القسم الثاني : ص ٢٤٤ — ٢٤٥ بدران .

لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم) ، فإذن فى فطرة الإنسان ، وشواهد القرآن ، ما يغنى عن إقامة البرهان ، [١]

ويبدو أن الشهرستانى لم يستوعب فكر الغزالى جيداً، ولم يتفطن إلى حقيقة منهجه ، وإلا لأدرك أنه يخاطب الجمهور بخلاف ما يخاطب به الخاصة ، وهذا فى الواقع نهج غير مأمون ، بل فيه ضرر بليغ ، ولكنه نادى به ، وسلك على أساسه ، ورأيناه يستجيز مخاطبة « العوام » بما لا يتفق مع مقتضيات التحقيق العلمى ، ورسالته « إلجام العوام عن علم الكلام » خير شاهد على هذا النهج المحفوف بالأخطار [٢] ، وبسبب ذلك احتاط على الكثيرين فهم أقاويله ، كما ألمح إلى ذلك ابن رشد فى (فصل المقال [٣]) وابن طفيل فى (حى بن يقظان [٤]) وللأسف سلك نفس مسلكه ابن رشد فى (مناهج الأدلة) فأزلقت أقدام غيره بسببه ، وليس هذا أوان الكلام عنه .

ولو أن الشهرستانى - الذى نتحدث عنه الآن - نظر فى الكتب التى وضعها أبو حامد على مسلك البحث العلمى لوجد له لساناً آخر أصح وأدق ، وكان يمكنه أن ينظر فى كتابه (الاقتصاد فى الاعتقاد) حيث ينزع فيه منزع التوسط والاعتدال ليراه يقول فى الباب الثانى ، من القطب الرابع :

« إن ما لا يعلم (بالضرورة) ينقسم إلى :

« ما يعلم بدليل العقل دون الشرع ،

---

(١) إحياء علوم الدين : جـ ١ ص ١٠٥ . الحلبى

(٢) راجع الباب الثالث من (إلجام العوام)

(٣) ص ٤٨ نشرة ألبير نادر : ط أولى الكاثوليكية بيروت ١٩٦١

(٤) ص ٦٣ - ٦٥ تحقيق أحمد أمين : دار المعارف بمصر .

« وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل ،

« وإلى ما يعلم بهما .

« أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدث العالم ، ووجوب المحدث وقدرته ، وعلمه وإرادته ، فإن كل ذلك ما لم يثبت (بالعقل) لم يثبت بالشرع ، إذ الشرع يبنى على الكلام ، فإن لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع ، فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل إثباته بكلام النفس ، وما يستند إليه »[١] .

فالغزالى يصرح جهاراً بأن وجود الله لا يمكن إثباته بادعاء (الضرورة) أى أنه يقرر بأن معرفة الله ليست (فطرية) أو واضحة بذاتها ، كما زعم الشهرستانى بل ولا حتى من طريق أدلة تصطنع من الشرع ، أو تنتزع من نصوصه ، وإنما هو من صميم عمل العقل مستقلا عن الشرع والفطرة .

إنه يقرر استحالة قبول شيء من الشرع قبل الإقرار بوجود الله ، وإمكان الوحى وبعث الرسل وكله من عمل العقل .

فكم بين هذا الكلام وبين سابقه من فروق ، وكم بين الرجلين فى منازل الإدراك[٢] .

---

(١) ص ١٧٨ تحقيق الشيخ مصطفى أبو العلا مكتبة الجندى (بمصر)

(٢) أشار د / عبد الرحمن بدوى فى نشرته سنة ١٩٦٤ لكتاب (فضائح الباطنية) للغزالى إلى مصادره فذكر (الفرق بين الفرق) للبغدادى ، ثم قال : (ويتلوه فى الأهمية الفصل الذى عقده الشهرستانى فى (الملل والنحل) . . . والغزالى لا شك قد اطلع عليه) ص ه - ه . وهذا خطأ ظاهر ، فالغزالى هو السابق على الشهرستانى ، وقد توفى سنة ٥٠٥ ﻫ بينما وضع الشهرستانى كتابه سنة ٥٢١ ﻫ حسب ما ذكره بنفسه فيه عند حديثه عن المانوية ، أى بعد وفاة الغزالى بستة عشر عاماً ، وهو فى الثانية والأربعين من عمره ، وتوفى سنة ٥٤٨ ﻫ .

وننهى كلامنا عن الشهرستانى بأسطر قليلة وردت على لسانه بعد أن حكى عقائد الفرق الثلاث الأولى من روايته، فقد أعقبها مباشرة بقوله :

« وشبهات العرب كانت مقصورة على هاتين الشبهتين :

« إحداهما : إنكار البعث : بعث الأجسام .

« والثانية : جحد البعث : بعث الرسل .

« فعلى الأولى قالوا : أءذا متنا وكنا تراباً وعظاماً ، أئنا لمبعوثون . أو آباؤنا الأولون ؟ ، إلى أمثالها من الآيات، وعبروا عن ذلك فى أشعارهم .. إلخ ...

« وأما على الشبهة الثانية فكان إنكارهم لبعث الرسول - ﷺ - فى الصورة البشرية أشد وإصرارهم على ذلك أبلغ ... إلخ » (١)

والشبهة الأولى تناظر قول (الصنف) الثانى عند الوراق والشهرستانى .

والشبهة الثانية تناظر قول (الصنف) الأول عند الوراق ، والثالث عند الشهرستانى . ويبقى بعد ذلك أصحاب (الدهر) الذين كانوا الصنف الأول فى روايته ، ولا ندرى أين طاروا ؟ !

وهذا أيضاً من التناقضات اللازمة عليه !

ويقال له : إذا كان قد صح فى نظرك وتحقيقك أن شبهات العرب إنما اقتصرت فقط على هاتين الشبهتين - ولم يتجاوزوهما إلى ما هو أكبر ، فا

---

(١) الملل والنحل : القسم الثانى : ص ٢٤٦ - تخريج بدران

حاجتك إذن لادعاء شبهة ثالثة ، أعنى قول (الدهرية) تلك التى صدرت بها روايتك ، وجعلت لها السبق فى ترتيبك ، ورحت تتحذق فى توكيدها ، وقد كان لك مندوحة عن ذلك كله ، فكان بوسعك إذ ذكرتها أن تنبه إلى مرجعك فى القول بها ، ثم لا تحمل نفسك تبعة التوثيق لها ، بعد إذ لم تتوافر أسانيدها عندك . ومن ثمة فما كان ينبغى لك أن تلوذ بالقرآن ، فتتخذ من آياته ، وأنت المؤمن بها ، والمؤتمن على تأويلها ، مطية ذلولا توجهها كيف تشاء ،

ألا ترى هذا أمراً يستثير الشك حول من يفعل ذلك ، فيسخره عامداً ، آيات من الكتاب لتأكيد زعم استيقن هو نفسه ، وأقر ببطلانه ؟!

على أية حال ، فإن قصر اعتراضات العرب على هاتين الشبهتين المذكورتين عند الشهرستانى ستحقق صحته فى الفصول اللاحقة .

الفصل الثانى

أبو عيسى الوراق
أو أصل القول بدهرية عربية

وبعد أن كشفنا بطلان الدعوى عند الشهرستانى بوجود (دهرية) عربية ننتقل إلى الرجل الذى اعتبرناه الأصل الأول للقول بها ، وهو (أبو عيسى الوراق) لنتعرف عليه ، وعلى آثاره قبل أن نناقش دعواه .

ذكر المؤرخون أن اسمه وكنيته بالكامل هو (أبو عيسى محمد بن هارون الوراق) عاش فى القرن الثالث الهجرى ، وذكر المسعودى فى مروج الذهب أنه توفى سنة ٢٤٧ هـ ، ولم يذكر كيفية وفاته ، ولم يشر إلى مطعن عليه ، بل وثقه ونقل عنه[1] . ولكنه كان من المعتزلة ثم تحول عنها ، أو هى باعدت بينها وبينه لآراء قال بها وتطرف فى بعضها ، فلما أقصته عنها عرج على الشيعة وانتحل التأليف لهم ، وكان من أتباعه والمتأثرين به ابن الروندى أبو الحسين أحمد بن يحيى ، فقيل إن (الوراق) هو الذى أغراه بما وقع منه من طعون فى بعض مسائل العقيدة .

كما أشار المؤلفون الإسلاميون إلى أن الوراق كان فى الأصل (مانوياً) ثم أسلم ، فقال أبو الحسين الخياط فى كتاب (الانتصار) :

« ... لأنه كان ... (منانياً) لا يرى قتل شىء ، ولا يستجيز إتلافه »[2]

---

(١) المروج : جـ ٤ صـ ٥٥ تحقيق محيى الدين عبد الحميد . المكتبة العصرية ببغداد ١٩٣٨ .
(٢) صـ ١١٢ .

وقال أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي في كتاب (الآراء والديانات) في حكايته لقول «المانوية»:

(... وقال «الوراق» في كتابه، وكان «ثنوياً»، هم على ثلاث فرق)[١]

ووضع ابن النديم في كتابه (الفهرست) فصلا عن (المانوية) بعنوان:

(ومن رؤساء المتكلمين الذين يظهرون الإسلام، ويبطنون الزندقة) فذكر بعض المؤلفين والشعراء، ثم قال:

(... وممن اشتهر أخيراً - أبو عيسى الوراق)[٢].

ومعلوم أن ابن النديم وضع كتابه سنة ٣٧٧هـ حسب قوله في مقدمته.

وقال عبد الجبار بن أحمد في القسم العشرين من كتاب «المغنى»:

(وأما «أبو عيسى الوراق» فتمسكه بمذهب «الثنوية» ظاهر..)[٣].

وكذلك ذكره الشهرستاني بقوله:

(حكى محمد بن هارون، المعروف بأبي عيسى الوراق، وكان في الأصل «مجوسياً» عارفا بمذاهب القوم)[٤].

---

(١) نقلا عن: عبد الجبار بن أحمد: المغنى جـ ٥ ص ١١

(٢) ص ٤٨٧ ط. القاهرة.

(٣) عبد الجبار: المغنى: القسم المتمم العشرين: جـ ١ ص ٢٩

(٤) الملل: جـ ١ ص ٢٢٤ بدران.

وكل هذا يؤكد الدلالة بأن « الوراق » هو الذى « أسلم » ولم ينشأ فى الإسلام شأنه شأن عبد الله بن المقفع المتوفى سنة ١٤٢ هـ .

ولا بأس على الرجل من كونه كان من قبل على دين آخر ، فهو إذ أسلم قد زال عنه وزر ذلك كله حسب قول الرسول الكريم : « الإسلام يجب ماقبله » .

ونلاحظ أن الحملة على الوراق أخذت خطرها وحدتها منذ أواخر القرن الرابع باستثناء كتاب أبى الحسين الخياط المعتزلى أوائل ذلك القرن ، فنرى عبد الجبار بن أحمد يضع كتابه « المغنى » فى الفترة من ٣٦٠ حتى ٣٨٠ حسب قوله فى ختام القسم العشرين منه . وخلال ذلك وضع ابن النديم أيضاً كتابه : « الفهرست » سنة ٣٧٧ هـ ، واورد تلك الإشارة ذات الأهمية ، وهى قوله : (وممن تشهر (أخيراً) أبو عيسى الوراق) فقوله : (أخيراً) يعنى مابعد منتصف القرن الرابع ، ولا يمتد إلى ماقبل ذلك بحال . ومعلوم أن ابن النديم (كان شيعياً معتزلياً) كما ذكر ذلك ياقوت الحموى المتوفى سنة ٦٢٦ هـ فى (معجم الأدباء)(١) .

ومن ثمة فهو يستمد حكمه على الوراق من قول المعتزلة ، ولذلك رأيناه يتجاهله تماماً ، فلم يترجم له ، ولم يأت على ذكر شىء من كتبه ، ترضية لهم ، وهم خصومه ، بينما تخلو مؤلفات طائفة من ذوى الاعتبار والموثوق بهم ممن عاشوا أوائل ذلك القرن من أى اتهام مباشر لأبى عيسى ، ومنهم الحسن بن موسى النوبختى ، وأبو الحسن الأشعرى ، وأبو الحسن المسعودى ، بل أن

---

(١) معجم الأدباء : حـ ١٧ الترجمة ٦ . ط . بيروت .

عبد القاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ ، والذي عاصر عبد الجبار وابن النديم وآخرين من المتحاملين على الرجل لا تند منه إشارة اتهام له مع ما هو معروف عنه من حدة وقسوة على خصومه ، وإنما ينقل عنه بثقة واطمئنان ، وكذلك معاصره البحاثة المحقق أبو الريحان البيروني .

وإذن ففي وسعنا أن نقول إن الهجوم على الوراق مرجعه إلى الخلافات المذهبية وليست الغيرة على العقيدة الدينية ، وإلا فلم يكن أولئك الذين سكتوا عنه واقتبسوا منه ، ووثقوا به ، أقل غيرة من أولئك الخصوم ، ولا أنقص منهم إدراكا ووعيا لمواقع الخطر على العقيدة .

ومنزلة الوراق العلمية ليست بحاجة إلى تنويه ، وتعويل هؤلاء الأعلام الذين ذكرناهم شهادة كافية لتأكيد تفوقه ، ودقة تحقيقه ، وصحة روايته ، والثقة بنقله وأسانيده .

وقد ألف الوراق كتبا كثيرة ، لم يصلنا - للأسف - واحد منها ، ولكن بقيت أسماء بعضها ، وهي :

١ - كتاب (المقالات) : ذكره المسعودي في المروج ، ونقل عنه الحسن بن موسى في (الآراء والديانات) والأشعري في (مقالات الإسلاميين) ، والبغدادي في : (الفرق بين الفرق) والبيروني في : (الآثار الباقية) ، والشهرستاني في (الملل والنحل) وابن تيمية في (منهاج السنة) .

٢ - كتاب (الإمامة) ذكره المسعودي في المروج ، ونقل منه ، وفيه ردود على الجاحظ كما ذكر المسعودي ورصد عبد الجبار الجزء العشرين من (المغني) في الحملة عليه ، دون اقتباس مباشر .

٣ - كتاب « المجالس » ذكره المسعودى فى المروج ، ونقل منه .

٤ - كتاب « الغريب المشرقى » ذكره ابن النديم فى ترجمة الحسن بن موسى الذى وضع نقضاً عليه ، ولكننا وجدنا قطعتين منه فى : « الإمتاع والمؤانسة » لأبى حيان التوحيدى . ويذكرنا ببعض الشذرات التى أوردها ابن الجوزى فى « المنتظم » من كتاب « نعت الحكمة » المنسوب لابن الروندى وبما ذكره المؤرخون عن مضمونه كما ذكره عبد الجبار فى « تثبيت دلائل النبوة » بما يوافق ذلك .

٥ - كتاب « النوح على البهائم » ذكره ابن قيم الجوزية فى : « طريق الهجرتين » ، بينما ورد فى « تثبيت دلائل النبوة » للقاضى عبد الجبار منسوبا إلى ابن الروندى بعنوان « حنين البهائم » .

٦ - كتاب « الرد على الفرق الثلاث من النصارى » ذكره المستشرق الألمانى كارل بروكلمان (١٨٦٨ - ١٩٥٦ م) ، وزعم أنه قد وصلنا فى الرد الذى وضعه عليه أبو زكريا يحيى بن عدى النصرانى اليعقوبى النحلة المتوفى سنة ٩٧٣ م ٣٦٤ هـ[1] ، وكان هذا الرد - حسب قوله - بعنوان :

« الاحتجاج المسيحية ضد : أبى عيسى محمد بن هارون الوراق »[2] بينما رأينا نحن عنوانا آخر لهذا الرد هكذا :

---

(٢) تاريخ الأدب العربى : الترجمة العربية بكر وعبد التواب : حـ ٤ ص ٢٠ المعارف بمصر .

(١) نفس المصدر ص ١٢١

« كتاب الرد على أبي عيسى الوراق في أصول الدين والتثليث والتوحيد » .

وذلك في الباب السابع من كتاب : (مصباح الظلمة في إيضاح الخدمة) تأليف القس أبي البركات بن كبر ، المتوفى سنة ١٣٢٤ م - ٧٢٥ هـ ، في إيراده المؤلفات الدينية لابن عدي [١] .

ووضع بعض نصارى القرن الثالث عشر المسيحي تعليقات واستدراكات على ذلك الرد ينسب بعضها إلى رجل يدعى (الصفي بن العسال) ذكره شقيقه (أبو إسحاق بن العسال) في كتاب له بعنوان : (أصول الدين) هكذا :

« حواشي متنوعة على (مناظرات) الشيخ (أبي) عيسى الوراق ، العالم المسلم ، مع الشيخ يحيى بن عدي ، العالم اللاهوتي السرياني »[٢] ويجب ملاحظة أن الوراق وابن عدي لم يكونا متعاصرين ، لأن الوراق يتقدم عليه بحوالي قرن ، فلا ننخدع بلفظ (مناظرات) .

هذا ، وقد اطلعنا نحن في بعض كتب النصارى على جانب من (الشكوك)

---

(١) جـ ١ ص ٢٩٦ مكتبة الكاروز ١٩٧١ .

(٢) منسى يوحنا : كتاب تاريخ الكنيسة القبطية ص ٤١ ط ثانية ١٩٧٩ ، وكذلك ايريس المصري : قصة الكنيسة القبطية : جـ ٢ ص ٢٤٧ ، والأب ايسيدوروس : الخريدة نفيسة : جـ ٢ ص ٤٠٠ .

التى أوردها الوراق ، على المعتقدات المسيحية ، وردود يحيى بن عدى عليه(١) ، ونستطيع أن ندعى أن المسلمين قد كرروا فى ردودهم اللاحقة كثيراً مما ذكره ذلك العلامة المسلم ، وإن كانت ترد عند النصارى مجملة ، أو مبتورة السياق ، فى بعض الأحيان ، ولكنها على أية حال واضحة القوة والنفاذ .

---

(١) الأب ايسيدوروس : المطالب النظرية فى المواضيع الإلهية ؛ ص ١٤٢ — ١٤٥ القاهرة ، وانظر ايضاً : فؤاد سزكين : تاريخ التراث العربى : جـ ٢ ص ٤٠٢ — ٤٠٤ من الترجمة العربية ، ولاحظ قول المترجم أو المؤلف : « ولم يصل من هذا الكتاب إلا الرد على يحيى بن عدى اليعقوبى » ص ٤٠٤ . فهـذا خطأ ، لأن الذى يرد هو يحيى بن عدى على ما كتبه الوراق قبله بقرن كامل .!

الفصل الثالث

من آثار

أبي عيسى الوراق

نرى إتماماً للصورة التي قدمناها للوراق أن نشفعها ببعض آثاره التي بقيت من كتبه الضائعة أو المندثرة ، أو حكيت عنه ، ننقلها عن ثقات المؤلفين .

وهذه أول محاولة لتجمع نصوص من مؤلفات الوراق يقوم بها مؤلف عنه.

وسنصنف هذه الآثار إلى قسمين رئيسيين :

القسم الأول : في تاريخ العقائد .

القسم الثاني : في نقد العقائد :

وفي هذا القسم الأخير سنجد جانباً منه عن نقد الوراق للعقائد الإسلامية .

ونحن لم نورد في ذلك كل ما ينسب إليه من انتقادات للعقائد الإسلامية وإنما اقتصرنا على ما ترجح عندنا نسبته إليه من المؤلفين الثقات ، لذلك أعرضنا عما نسبه إليه الإمام « الماتريدي » أبو منصور محمد بن محمد

السمرقندي المتوفى سنة ٣٣٣ هـ في كتابه « التوحيد » الذي أورد فيه شبهات حول المعجزة والتواتر والتكليف نسبها إلى « الوراق » ، ورد عليها بردود نسبها إلى « ابن الروندي » ، لعدم استطاعتنا في نطاق هذا الكتاب أن نقطع بصحة نسبتها إليه .

وقد اتضح لنا بالمراجعة أن هذه الشبه المنسوبة عند « الماتريدي » إلى الوراق هي عينها الشبه التي قال بها ابن الروندي ، وذكرها في كتابه « الزمردة » حسب ما تكشف عنه فصول من كتاب : « المجالس المؤيدية » للمؤيد في الدين (هبة الله بن أبي عمران الشيرازي الإسماعيلي) المتوفى سنة ٤٧٠ هـ ، والتي عثر عليها المستشرق الألماني باول كراوس Paul Kraus ونشرها في بحث له عن ابن الروندي ترجمه له الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه « من تاريخ الإلحاد في الإسلام »(١) .

وكذلك ما ورد بشأن ابن الروندي في الجزء السادس عشر الخاص بإعجاز القرآن من كتاب « المغني » للقاضي عبد الجبار بن أحمد شيخ المعتزلة المتوفى سنة ٤١٥ هـ .

وكذلك ما ورد في « المنتظم » لأبي الفرج ابن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ حيث يقول :

(وقد كان « ابن الريوندي » « وأبو عيسى محمد بن هارون الوراق » الملحد

---

(١) راجع ص ٧٩ — ٩٨ من تاريخ الإلحاد حيث يذكر الداعي الاسماعيلي شبه ابن الروندي ويرد عليها ، ويقارن ذلك بالشبه الواردة على لسان الوراق عند الماتريدي في كتاب « التوحيد » .

أيضاً ، يترا ميان بكتاب « الزمرد » ويدعى كل واحد منهما على الآخر أنه تصنيفه ، وكانا يتوافقان على الطعن فى القرآن)[١] .

وكذلك ما يوحى به أبو الحسين الخياط فى كتاب « الانتصار » عن موضوع كتاب « الزمرد » والذى يؤكد على أنه من تأليف « ابن الروندى » نفسه ، ولم يشتبه عليه قط أنه من تأليف الوراق .

وكل ذلك يوجب علينا أن نرجىء نسبة تلك الشواهد إلى الوراق إلى حين الحسم بشأنها فيمن هو صاحبها الحقيقى من هذين الرجلين ، وهو أمر لا يتحقق إلا بدراسة مفصلة لا يتسع لها كتابنا .

(١) جـ ٦ ص ١٠٠ .

القسم الأول

في تاريخ العقائد

أولا: فى اليهودية

---

١ - فرقة (المغاربه)

قال البيرونى فى الآثار الباقية:

(وحكى « أبو عيسى الوراق » فى كتاب « المقالات » عن نوع من اليهود يقال لهم « المغاربة »[١] أنهم:

(يزعمون أن الأعياد لا تصح إلا بأن يكون القمر فى ليلة « الأربعاء » ، وهى التى تتلو نهار الثلاثاء عند « غروب » الشمس » يطلع بدراً ، ويكون فى أرض إسرائيل ، فذلك « رأس » السنة ، ومنه تبدأ الأيام والشهور ، وعليه تدور الأعياد ، لأن الله تعالى خلق النورين العظيمين فى يوم الأربعاء)[٢].

---

(١) ورد هذا الاسم عند الشهرستانى باسم (المقاربة) أى بالقاف وهو خطأ.

(٢) الآثار : ص ٢٨٤ ت زخاو . ط ١٩٢٣ ليبزج .

٢ - فرقة (الألفانية)

قال البيروني :

(وذكر « أبو عيسى الوراق » في « المقالات » :

(أن « الألفانية » من اليهود تدع جميع الأعياد ، وتزعم أنه لا يوقف عليها إلا من جهة نبي ، وتتمسك بالسبت وحده)[١] .

٣ - فرقة (السامرة)

قال البيروني في كلامه عن « عيد الفطير » عند اليهود :

(وذكر « أبو عيسى الوراق » في كتاب (المقالات) :

(أن « السامرة » لا تعيده)[٢]

---

(١) نفس المصدر : ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .
(٢) الآثار ص ٢٧٧ .

ثانيا: فى «مانى» و «المانوية»

١ - تعاليم «مانى»

قال الشهرستانى فى (الملل والنحل):

(حكى (محمد بن هارون) المعروف (بأبى عيسى الوراق)، وكان فى الأصل مجوسياً عارفاً بمذاهب القوم:

«أن الحكيم (مانى) زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور والآخر ظلمة، وأنهما أزليان، لم يزالا، ولن يزالا.

«وأنكر وجود شىء إلا من أصل قديم.

«وزعم أنهما لم يزالا: قويين، حساسين، دراكين، سميعين، بصيرين وهما مع ذلك:

«فى النفس، والصورة، والفعل والتدبير - متضادان.

«وفى الحيز - متحاذيان تحاذى الشخص والظل» (١)

٢ - تعاليم فرق (المانوية)

قال أبو محمد الحسن بن موسى النوبختى فى كتابه «الآراء والديانات» فى ذكر قول (المانوية)، حاكياً عن الوراق:

«وحكى «أبو عيسى الوراق» عن أكثرهم: أن النور لم يزل مرتفعاً فى ناحية الشمال، والظلمة منحطة فى ناحية الجنوب.

«وقال بعضهم: كل واحد منهما إلى جنب الآخر.

---

(١) جـ ١ ص ٢٢٤ ط - بدران

« وقال بعضهم : إن تلاقيهما على جهة الانتصاب ، وفى الظلمة اضطجاع :

« واختلفوا فى تلاقيهما :

« فقال بعضهم : يتماسان من غير فاصل ، كتماس الشمس والظل ، وهذا قول معظمهم .

« وقال بعضهم : إن تلاقيهما على المجاورة ، وبينهما فرجة » (١)

وقال الحسن بن موسى :

« وحكى عن « أبى عيسى الوراق » :

« أن أفعال نفسيهما باختيار ، لكن اختيارهما لا يعدو ما فى طبعيهما .

« قالوا : وإنما تختلف الأشياء فى الخير والشر ، والحسن والقبح ، والعلم والجهل ، فيكون بعض ذلك أكثر من بعض ، على قدر كثرة أجزاء النور وأجزاء الظلمة .

« وقال فى المزاج : هو فى عالم الظلمة ، دون عالم النور .

« والذى حكاه المتكلمون أنهم ينفون الأعراض .

« وقال (الوراق) فى كتابه ، وكان ثنوياً :

« هم على ثلاث فرق :

« فرقة تنفى الأعراض .

« وأخرى تثبتها أعياناً للأجسام .

« وثالثة زعمت أنها صفات ، ولا يقال هى الجسم ، أو غيره » (٢)

---

(١) القاضى عبد الجبار بن أحمد : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل - جـ ٥ الفرق غير الإسلامية : صـ ١٠٠

(٢) عبد الجبار : المغنى - جـ ٥ - ص ١١

ثالثاً - فى المزدكيه

قال الحسن بن موسى :

« حكى (الوراق) :

« أن قولهم كقول كثير من المانوية فى الكونين ، لكنهم زعموا أن النور يفعل على القصد ، والظلمة تفعل بالخبط »[1]

وقال الشهرستانى فى (الملل والنحل) :

« حكى (الوراق) أن قول (المزدكية) كقول كثير من المانوية فى فى الكونين والأصلين ، إلا أن (مزدك) كان يقول :

« إن (النور) يفعل بالقصد والاختيار ، و (الظلمة) تفعل على الخبط والاتفاق .

« والنور ، عالم حساس ، والظلام جاهل أعمى .

« وإن المزاج كان على الاتفاق والخبط ، لا بالقصد والاختيار . وكذلك الخلاص إنما يقع بالاتفاق دون الاختيار »[2]

---

(١) نفس المصدر : ص ١٦ .

(٢) ط : ص ٢٢٩ .

رابعا : فى قول أهل (التثنية)

قال الإمام أبو الحسن الأشعرى فى روايته لاختلاف المتكلمين فى (الحركات والسكون والأفعال) ومشيراً إلى قول أهل (التثنية) .

« فأما (أبو عيسى الوراق) فإنه حكى :

« أن من أهل (التثنية) من يثبت الأعراض من الحركات والسكون وسائر الأفعال غير الأجسام .

« وأن منهم من يزعم أنها صفات الأجسام ، لا هى الأجسام ولا غيرها .

« وأن منهم من نفاها وأبطلها ، وزعم أنه لا حركة ولا سكون ولا فعل غير الأصلين »(١) .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : جـ ٢ صـ ٣٨ . محمد محيى الدين عبد الحميد.

خامساً : فى قول أصحاب (الطبائع)

قال الأشعرى فى اختلاف المتكلمين فى الحركات والسكون والأفعال ، ومشيراً إلى الوراق :

« وحكى زرقان عن هشام بن الحكم أنه كان يزعم أن الحركة معنى ، وأن السكون ليس بمعنى ، فإن لم يكن ما حكاه من ذلك صحيحاً . فقد كان بعض المتقدمين يزعم أن العالم كان ساكناً فتحرك ، وأن الحركة معنى ، وأن السكون ليس بمعنى . حكاه (أبو عيسى) من أصحاب الطبائع »[١]

---

(١) نفس المصدر : ص ٣٥ .

سادسا : فى عقائد العرب فى الجاهليه

قال الحسن بن موسى :

« وحكى عن (أبى عيسى الوراق) أنه قال فى العرب :

« إنها كانت صنوفاً شتى :

« فنهم من أقروا بالخالق وبالابتداء والإعادة ، وأنكروا الرسل ، وعبدوا الأصنام لتقربهم إلى الله زلفى ، وحجوا إليها ، ونحروا لها الهدايا ، ونسكوا لها المناسك ، وأحلوا لها وحرموا .

« ومنهم صنف أقروا بالخالق ، وأنكروا الإعادة والبعث والنشور .

« ومنهم من أنكر الخالق ، ومال إلى التعطيل والقول بالدهر ، وهم الذين أخبر القرآن عن قولهم : ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر » .

« ومنهم من مال إلى اليهودية أو النصرانية » (١)

---

(١) عبد الجبار : المغنى جـ ٥ ص ١٥٦ .

سابعا : فى مقالات الإسلاميين

١ - هشام بن الحكم

قال الأشعرى فى حكايته لمذهب هشام بن الحكم فى التجسيم :

« وزعم (الوراق) أن بعض أصحاب هشام أجابه مرة إلى أن الله عز وجل على العرش ، مماس له ، وأنه لا يفضل عن العرش ، ولا يفضل العرش عنه(١) »

وروى هذه المقالة أيضاً عبد القاهر البغدادى فقال :

« وذكر (أبو عيسى الوراق) فى كتابه (٢) أن بعض أصحاب هشام أجابه إلى أن الله عز وجل مماس لعرشه ، لا يفضل عن العرش ، ولا يفضل العرش عنه »(٣) .

وفى رواية الشهرستانى جاءت هكذا :

(وحكى عنه « أبو عيسى الوراق » أنه قال :

(إن الله تعالى مماس لعرشه ، لا يفضل منه شىء عن العرش ، ولا يفضل من العرش شىء عنه)(٤) .

---

(١) مقالات الإسلاميين : جـ ١ صـ ١٠٤

(٢) يقصد كتاب (المقالات) وهو أشهر كتبه ، ومصدر أكثر الروايات المنقولة عنه ، ونقل البغدادى حرفى دقيق .

(١) الفرق بين الفرق : ص ٦٧ ط محمد محى الدين عبد الحميد .

(٢) الملل والنحل : جـ ١ ص ١٦٤

٢ - هشام بن سالم الجواليقي

ذكره الأشعري في حكايته لمذاهب الرافضة في التجسيم فقال :

(وحكى « أبو عيسى الوراق) أن هشام بن سالم كان يزعم أن لربه وفرة سوداء ، وأن ذلك نور أسود)[١] .

وقال عبد القاهر البغدادي عن الجواليقي ذاكراً نفس الخبر :

(وحكى « أبو عيسى الوراق » : أنه زعم أن لمعبوده وفرة سوداء ، وأنه نور أسود ، وباقيه نور أبيض)[٢] .

وقال الشهرستاني في الكلام عن هشام بن سالم الجواليقي ، ومحمد بن النعمان حاكياً عن « الوراق » :

(وذكر عن هشام بن محمد ، ومحمد بن النعمان : أنهما أمسكا عن الكلام في الله ، ورويا عمن يوجبان تصديقه ، أنه سئل عن قول الله تعالى : (وأن إلى ربك المنتهى) ، قال : إذا بلغ الكلام إلى الله تعالى فأمسكوا ، فأمسكا عن القول في الله ، والتفكير فيه حتى ماتا .... هذا نقل ـ الوراق)[٣] .

---

(١) المقالات : حـ١ ص ١٠٥ .

(٢) الفرق بين الفرق : ص ٦٩ .

(٣) الملل والنحل : حـ١ ص ١٦٨ .

القسم الثاني

في نقد العقائد

اولا - نقد ابى عيسى الوراق

للعقائد المسيحية

جاء النص التالى فى كتاب : « المطالب النظرية فى المواضيع الإلهية » من الكتب التى ظهرت أوائل هذا القرن — دون تاريخ محدد — فى مصر ، وهو من تأليف : « صاحب مجلة صهيون » حسب المدون على غلاف الكتاب، وهو الأسقف إيسيدروس الذى وردت صورته بالكتاب المذكور ص ٣ وهو أيضاً مؤلف كتاب « الخريدة النفيسة فى تاريخ الكنيسة » الذى تعرض فى مواضع متعددة منه - من الجزء الثانى - الإسلام والنبى باتهامات باطلة وملفقة ، لا جديد فيها ، وسنفرد التحية بأحسن منها فى موضع آخر بمشيئة الله تعالى :

قال المؤلف المذكور فى رده على بعض الاعتراضات على العقائد المسيحية عندما شرع فى ذكر الاعتراض السابع من ترتيبه .

(حاشية : الشكوك الآتية لأحد علماء المسلمين فى الجيل الثانى عشر المسيحى المشهور (بأبى عيسى الوراق) . والرد عليها الشيخ النصارى المدعو (أبا زكريا يحيى بن عدى) ، (المعاصر) له . نقلناها من الباب التاسع عشر من كتاب (أصول الدين) لمؤلفه الشيخ إسحق بن العسال ببعض التصرف) .

ويلاحظ أن الأسقف الذى أطال لسانه القذر للنيل من نبى الإسلام، والذى يتخذ أقباط مصر كتابه مرجعاً وثيقاً، ويعتبرونه مؤرخاً حجة، لم يفلح فى أن يكتب ثلاثة أسطر حتى وقع فى خطأين فاحشين يكشفان عن جهله المستحكم :

الخطأ الأول : دعواه بأن أبا عيسى الوراق كان يعيش فى القرن الثانى عشر الميلاد المسيحى، والصحيح باتفاق سائر المؤلفين والمحققين أنه عاش فى القرن الثالث الهجرى، أى فى حدود القرن التاسع الميلاد، وليس الثانى عشر، كما يدعى صاحبنا. وأرخ له المسعودى فى مروج الذهب بأن وفاته كانت فى سنة ٢٤٧ هـ أى بالتحديد سنة ٨٦١ - ٨٦٢ ميلادية.

الخطأ الثانى : دعواه بأن « يحيى بن عدى » كان « معاصراً » للوراق !!

ولو كان هذا الأسقف المؤرخ يعرف تاريخ وفاة صاحبه الذى يدعوه (شيخ النصارى) وأنه توفى فى سنة ٣٦٣ للهجرة، الموافقة لسنة ٩٧٣ — ٩٧٤ ميلادية، وأنه عاش واحداً وثمانين عاماً، لو عرف نيافته كل هذا، وأن شيخه المذكور إنما ولد بعد وفاة الوراق بأكثر من ثلاثين عاماً، لما ردد بجهله وعوغائيته تلك الدعوى بأن ابن عدى كان (معاصراً) للوراق، وشرف بالرد عليه، والتى نجدها عند أمثاله من مؤلفى النصارى دون تحقيق أو تصحيح !

اما من حيث النص الذى ننقله فنقوم بتجريده من سياق الردود التى وضعها النصارى على كل جزء من أجزائه، أو على كل (شك) من تلك (الشكوك) !

نص الشكوك

التى وضعها أبو عيسى الوراق

على العقائد المسيحية

أورد أبو عيسى محمد بن هارون الوراق هذه « الشكوك » على العقائد المسيحية ، حسب إيرادها فى الكتاب السالف ذكره .

« الشك الأول »

« هل اختلفت الأقانيم لأنها جوهر ، أو لعلة أخرى ؟

فإن قال النصارى : لأنها جوهر ، أوجبوا الاختلاف فى الجوهر .

وإن قالوا : لعلة أخرى ، أثبتوا علة أخرى غير الجوهر ، وغير الأقانيم » ! !

« الشك الثانى »

إذا كانت نفس الأقانيم مختلفة ، وكل منها جوهراً ، فتكون جواهرها مختلفة ، وهو خلاف قولكم أن الأقانيم متفقة فى الجوهر ، مختلفة فى الخواص » ! !

« الشك الثالث »

« وإن قالوا : إن الأقانيم جوهر ، فقد أثبتوا جوهرين قديمين :

أحدهما : مختلف ، هو الأقانيم .

والآخر : غير مختلف ، ليس هو الأقانيم .

وهذا ترك قولهم ، !!

« الشك الرابع »

« وإن قالوا : إن الأقانيم جوهر ، هو ذلك الجوهر العام ، ولا يلزمنا إثبات جوهرين ، ولا يجب أن يكون الجوهر الخاص موافقاً للجوهر العام ، ولا مخالفاً له . إذ الشيء لا يكون موافقاً لنفسه ، ولا مخالفاً لها .

« قلنا : إن كنتم تثبتون جوهراً غير خاص ، وتثبتون غيره ، وتصرحون لذلك بجوهرين غيرين ، تجيئون بذكر الاتفاق والاختلاف لا محالة ، !!

« الشك الخامس »

« فإن زعموا أن الجوهر ليس برابع للأقانيم فى العدد ، نسألهم :

« أخبرونا : عن الأقانيم : إذا كانوا ثلاثة فى العدد ، ثم أثبتم أن الجوهر غيرها ، ألم يكن رابعاً لها ؟

« وليس ذلك بأعجب من قولهم : الأب إله ، والابن إله ، والروح إله ، ولا يقولون ثلاثة آلهة ، بل إله واحد . ويقولون : كل منها رب ، وخالق ، وقديم ، ولا يقولون ثلاثة أرباب ، وخالقين ، وقدماء .

« فالقول بأن هذا الشيء واحد وأربعة ، ليس بأعجب من القول بأنه إثنان أو ثلاثة فى العدد ، !!

« الشك السادس »

« الأقانيم إما أن تكون متفقة فى الجوهر الخاص ، أو فى الجوهر العام :

« فإن كان الأول : فقد بطل التثليث ، لأن كل أقنوم جوهر خاص ، وكل أقنوم اتفق بغيره كان وإياه واحداً .

« وإن كانت متفقة فى العام ، مختلفة فى الخاص ، وكل أقنوم منها جوهراً فتكون الجواهر أربعة قديمة متغايرة » !!

« الشك السابع »

« إذا كانت الأقانيم متمايزة عن بعض ، فيلزم أن تكون أفعالها كذلك ، فإذا كان كل واحد منها قادراً ، وعالماً ، وخالقاً ، فقد أثبتوا أن : القادر ، والعالم ، والخالق ، أكثر من واحد » !! (١)

---

(١) المطالب النظرية فى المواضيع الإلهية : ص ١٤٢ - ١٤٥ .

ثانياً : نقد الوراق

للعقائد الاسلامية

١ - في نقد المعجزات

ذكر عبد الجبار بن أحمد في كتاب (إعجاز القرآن) وهو الجزء السادس عشر من كتابه (المغني في أبواب التوحيد والعدل) نقد (أبي عيسى الوراق) لقضية المعجزات ، فقال :

« وقد حكى عن (أبي عيسى الوراق) و (ابن الراوندي) في ذلك وفي غيره ، من المعجزات التي ذكرها « شبهة » ، وذلك أنهم قالوا :

« إذا كان الواحد منا لم يقتصه به الحال إلى أن يتصفح النقول ، والعادات وأحوال الناس ، في الأزمنة المختلفة ، والأماكن المتباعدة ، ويعرف أنواع الحيل ، ويفصل بينها وبين ما لا حيلة فيه ، أو يعرف طبائع الأجسام ، وما تختص به من القوى واللطائف ، حتى يعلم ما الذي يمكن مما لا يمكن ، وما الذي يبلغه الناس بالحيل ، وما الذي يستحيل من ذلك فيهم ، وما الذي يتأتى بطبائع الأجسام ، وما الذي يتعذر ، فبماذا يدفع في المعجزات ، التي وجه كونها معجزة : الجمع ، والتفريق ، والتحريك ، والتسكين ، والجذب ، والدفع وسائر ما يصح من العباد فعل مثله ، وأنهم وصلوا إليه بضرب من الحيل ، لا يجب أن يظهر لنا ونعرفه ، كما لا يجب في حجر المغناطيس وغيره - مما يختص بجذب بعض الأجسام - أن يعرفه كل عاقل ، ولا يجب إذا ظفر بمعرفته أن يجوز كونه معجزاً ، وكما يجوز ذلك فيه ، وفي سائر ما ظهر في العالم من

الطلسمات وغيرها ، فيجب أن لا يستنكر العاقل مثله ، وإذا لم يستنكر كان ظهور مثل ذلك من الشبه ، ولم يصح أن يكون دالا على النبوة .(١)

٢ — فى نقد التواتر

ذكر عبد الجبار بن أحمد شك أبى عيسى الوراق فى « تواتر » الأخبار المتصلة بالمعجزات ، فقال :

« وقد حكى عن « الوراق » فى مثل هذه المعجزات أنه قال :

« لا يصح فيها التواتر ، لأن من شاهده إنما يكون رآه من مكان قريب ، أو مكان بعيد :

« فإن كان من مكان بعيد : فالحيلة ممكنة ، ولا ينجلى حتى يعرف ضرورة .

« وإن كان قريباً : فليس يباشرها منهم إلا عدد قليل ، والباقون من ورائهم ولا يقع من مثلهم التواتر »(٢)

---

(١) ج ١٦ ص ٤١١

(٢) المغنى ج ١٦ : ص ٤١٦

٢ – فى نقد التكليف

من كتاب « الغريب المشرق »

لأبى عيسى الوراق

قال أبو حيان التوحيدى فى كتاب « الإمتاع والمؤانسة » حاكياً عن الوراق :

« وقال « أبو عيسى الوراق » – وكان من حذاق المتكلمين – :

« إن الآمر بما يعلم أن المأمور لا يفعله سفيه . وقد علم الله من الكفار أنهم لا يؤمنون ، فليس لأمرهم بالإيمان وجه فى الحكمة .

« قال أبو سليمان (المنطقى) : انظر كيف ذهب عليه السر فى هذه الحال ، من أين أتوا ، وكيف لزمتهم الحجة ؟ !

« وقال « أبو عيسى » أيضاً .

« المعاقب الذى لا يستصلح بعقوبته من عاقبه ، ولا يستصلح به غيره ، ولا يشفى غيظه بعقوبته جائر ، لأنه قد وضع العقوبة فى غير موضعها .

« قال : لأن الله تعالى لا يستصلح أهل النار ولا غيرهم ، ولا يشفى غيظه بعقوبتهم ؛ فليس للعقوبة وجه فى الحكمة » .

« هذا غرض كتابه الذى نسبه إلى الغريب المشرقى »(١) .

---

(١) ج ٢ : ص ١٩٢ – تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين . لجنة التأليف والترجمة والنشر .

{ بين الوراق ، وابن الروندى }

أو

بين الغريب المشرقى ، ونعت الحكمة

أورد أبو الفرج ابن الجوزى فى « المنتظم » عبارة ادعى نسبتها إلى ابن الروندى، وأنها من كتابه المسمى « نعت الحكمة » ، ولكنها تذكرنا فى الوقت نفسه بما نقله أبو حيان التوحيدى فى الإمتاع والمؤانسة عن كتاب : « الغريب المشرقى » للوراق .

يقول ابن الجوزى حاكياً عن ابن الروندى :

« وذكر فى كتاب « نعت الحكمة » تقبيح اعتقاد من يعتقد أن أهل النار يخلدون .

« وقال : لا نفع لهم فى ذلك ، ولا للخالق ، والحكيم لا يفعل شيئاً لا نفع فيه »[1] .

وإلى هنا ينتهى ما جمعناه فى هذا الكتاب من آثار أبى عيسى محمد ابن هارون الوراق .

---

(١) جـ ٦ : ص ١٠١ - ١٠٢

الفصل الرابع

أسباب الوراق فى القول بدهرية عربيه

والآن ، وبعد التعريف بأبى عيسى الوراق ، ومنزلته ، وكتبه وآثاره ، ننتقل إلى مناقشة دعواه بوجود المذهب (الدهرى) عند العرب .

إننا لا نعلم شيئاً عن مصادره ، لأن كتبه لم تصلنا لنستدل منها على ذلك وليس فى النصوص المنقولة عنه ما يساعد على شىء من هذا المعنى .

ولكنا نراه يسند دعواه إلى (خبر) القرآن فقط ، فهل حقاً قال القرآن ذلك ؟

لكى نفصل فى هذه الدعوى علينا أن نبدأ أولا باستحضار حركة تفكيره بقدر ما تساعدنا المعلومات على تصور ذلك ، لنرى كيف توسم فى النص القرآنى تلك الدعوى التى تبناها ، وصار أصلا للقول بها .

نحن نرى أن الوراق عندما عرض لهذه الآية : (ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) تداعت إلى خاطره ثلاثة أمور كانت بمثابة المقدمات المنطقية التى أنتجت له ذلك الرأى الذى قال به ، تلك الأمور الثلاثة هى :

أولا : أنه وقد كان فى الأصل (مجوسياً) حسب ما ذكرنا من أقوال المؤرخين ، وبحكم عمله كمؤرخ لمقالات الناس ودياناتهم ، ويحيط بعقائد قومه بطبيعة الحال ، فلا بد إذن أن يكون قد تنبه عند تأمل تلك الآية إلى ما تقول به طائفة من قومه من أن الفضاء SPace أو الزمان Time هو المبدأ الأول

والوحيد الذى انبثق منه إله الخير ، وشيطان الشر ، وبذلك انفصمت الطبيعة الواحدة التى لا ينبغى لها أن تنشق ، وافترقت القوى العليا إلى فريقين : أحدهما مع إله الخير أورمزد Ormazd ، والآخر مع سلطان الشر Ahriman

وقد يكون ذلك على وجه آخر ، والأصل واحد ، والدلالة لا تتغير ، وهو أن الأصل فى كل هذه الأشياء هو زرفان Zervan (أى الدهر) أو (الزمان) وذلك أنه حدث أن وقع زرفان فى خطأ عندما أراد أن يلد (أورمزد) إله الخير فكان من نتيجة ذلك الخطأ أن ولد الشيطان أيضاً معه ، فصار هذا (الثنائى) (١) فى القوى الكونية ، والأصل هو (زرفان) أى (الدهر) !

هــــذه هى خلاصة العقيدة التى تقول بها طائفة من المجوس يقال لها (الزروانيــــة) أو (الزرفانيــــة) نسبة إلى (زروان) أى الدهــــر . Zervan or Zorwan

وليس المهم فى ذلك هو تفاصيل الروايات ، ولكن العبرة فيما يوحيه مجمل الخبر من أن (الدهر) هو الأصل الذى انبثقت منه قوى الخير والشر جميعاً ، وفيما يذهب إلى تقريره من سبق (الدهر) أو (زروان) على (أورمزد) أو الألوهية بوجه عام .

وبعبارة أخرى يعنى هذا بالنسبة لصاحبنا (الوراق) أن الاعتقاد (بالدهر) هو الأسبق ، وأن (الألوهية) تالية له نتيجة لعوامل الفكر والتطور .

الأمر الثانى : من الطبيعى أيضاً أن يكون قد خطر له المذهب (الدهرى) عند اليونان ، وبدا له أنه قد ظهر عندهم فى مرحلة بدائية من الفكر الفلسفى

---

(1) A.C.F. Meore : History of Religions, Edinburgh, 1971 Vol. I. P. 405

(b) John B. Noos Mans Religions, New york 1952 P. 461.

على يد طاليس الملطى فى حال أشبه بحال العرب قبل البعثة المحمدية ، وأنه إذا كانت اليونان قد قالت بذلك اعتماداً على الإقرار بالمحسوس وحده ، وأسبق العلم الطبيعى على العلم الإلهى فى تطور المعرفة ، فالأرجح إذن – فى نظره – أن يكون من العرب مثل ذلك .

وربما عزز ذلك فى ظنه أن العرب – فى العصر الإسلامى – هم الذين سموا ذلك المذهب اليونانى بهذا الاسم ، أعنى « الدهرية » ، مع أنه كان يمكنهم أن يسموه مثلا – المذهب المادى Materialism لقوله بالمحسوس فقط وهو « المادة » ، أو يسموه المذهب الطبيعى Naturalism لاقتصاره على الطبيعة ونفى أى علة خارجة عنها ، ومن ثمة فهى – فى نظره – تسمية لا بد أن تكون مشتقة من هذا الأصل ، أعنى لفظ « الدهر » الوارد فى الآية القرآنية التى استدل بها ، فهاهى ذى قد جرت على ألسنة من تقدموه فى السن والمذهب ، وإن أدركهم وعاصر شطراً من حياتهم ، من أمثال أبى الهذيل العلاف ، وإبراهيم النظام ، وأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ ، معاصره وخصمه ، وآخرين دون هؤلاء شهرة وانتشاراً .

الأمر الثالث : أن الرجل كان أيضاً صاحب رأى ونظر ، وكان من القائلين بأن معرفة الله ليست « فطرية » أو « ضرورية » من قبيل البديهيات والأمور العيانية التى لا تحتاج إلى البرهنة عليها لوضوحها فى ذاتها ، بل هى معرفة برهانية ، لأن الخلاف عليها قائم ، والتسليم بها لا يكون بغير دليل . ومن هنا اتهمه عبد الجبار بن أحمد بالردة والكفر فى كلامه عن هذه القضية حيث قال :

« وقد استدل على أنه تعالى لا يعرف « ضرورة » بوجوه منها :

« أنه تعالى لو كان العلم به « ضرورياً » لوجب ألا يختلف العقلاء فيه ، كما فى سائر الضروريات ، من سواد الليل وبياض النهار ، ومعلوم أنهم مختلفون فيه ، فمنهم من أثبته ، ومنهم من نفاه .

« ومنها . أنه لو كان كذلك لوجب ألا يمكن نفيه عن النفس بشك أو شبهة ، والمعلوم خلافه .

« ولهذا فإنك تجد كثيراً ممن برز فى الإسلام ، واشتهر به قد « ارتد وكفر » ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى ، كابن الروندى ، وأبى عيسى الوراق » (١) .

فهو إذن ، إذ كان يرى هـذا الرأى أصلا وقع فى ظنه أن الشعوب على فطرتها تكون أدنى إلى النفى والإنكار ، وقد رأى فى نشأة « الدهرية » عند اليونان دليلا عليه ، ورأى فى عقائد قومه من الفرس والمجوس - على ماذكرنا من قبل - ما يؤكده ، فما المانع - فى نظره - أن تكون العرب قد كانت على مثل ذلك ، أو طائفة منهم ، وفيه وفاق مع الواقع حسب ظنه مما وعى من تاريخ الفكر والمعتقدات ، وتأصيل لاعتقاده بعدم « فطرية » المعرفة بالله تعالى ؟!

وهكذا تفاعل كل ذلك فى ذهنه ليوحى إليه بما قال به .

ومن يدرى ! فقد يمكن أيضاً أن يكون ذلك كله لم يخطر له ببال ، وأنه لم يزد على أن قرأ الآية فقال بما قال عفواً ، ولم يتلبث لتدبره ، ولا تثبت من خبر مما قال .

ولئن كنا قد فرضنا على أنفسنا إنصافه ، لكننا فى هذه الدعوى نعارضه ونختلف معه ، ونزيف قوله بوجود دهرية « عربية » منكرة للخالق على مانبينه فى الباب التالى .

---

(١) عبد الجبار بن أحمد : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٤ تحقيق عبد الكريم عثمان ط أولى . وهبه ١٩٦٥

الباب الثالث

بطلان القول بدهرية عربية تنكر الخالق

يتضمن هذا الباب فصولا أربعة على بطلان الدعوى :

الفصل الأول : إيراد الشواهد الاستدلالية : ونعنى بها أن تقوم المناسبة لذكر قول أو خبر ، لو كان له أصل صحيح ، ثم نجد الثقة فى ذلك لايقول به ، ولا يلمح إليه مع اليقين بعدم وجود شبهة التواطؤ على ذلك .

الفصل الثانى . إيراد الشواهد المباشرة : وهى تلك الشواهد التى تصرح بما يبطل الدعوى ، وتتوافر لها شروط الصدق ، والوضوح ، وعدم التعارض والثقة بأصحابها .

الفصل الثالث : شواهد الآثار من الرسول وصحابته وثقات المفسرين .

الفصل الرابع : شواهد القرآن وتحقيق النص سبب الدعوى .

الفصل الأول

الشواهد الاستدلالية

من ذلك خلو سيرة الرسول من أى خبر عن وجود « دهرية » عربية ، أو « دهريين » عرب : وذلك على ما يستشف من أقدم وأوثق مصادر هذه السيرة ، وهو كتاب محمد بن إسحاق بن يسار المتوفى سنة ١٥١ ﻫ وصحيح أن تلك السيرة لم تصلنا فى أصلها الكامل عن مؤلفها ابن إسحاق ، وإنما وصل إلينا مختصر لها قام به أحد علماء اللغة والرواية هو أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميرى البصرى ، المعروف بابن هشام والمتوفى سنة ٢١٨ ﻫ ، وصحيح أيضاً أن المختصرات لابد أن تسقط الكثير من مضمون الأصل بالحذف ، أو الإيجاز ، وإن مالا نجده فى المختصر قد يكون فى الأصل ومن ثمة فالحكم على الأصل بالمختصر فيه تجاوز كثير ، كل ذلك صحيح ، إلا أننا نرى ابن هشام هذا يفتتح مختصره ببيان خطته ، وتحديد منهجه ، بما يمنع من إسقاط مثل هذا الخبر لو كان له ذكر فى أصل ابن إسحاق ، فهو يقول :

(وأنا . . تارك بعض ما ذكره ابن إسحاق فى هذا الكتاب ، مما ليس لرسول الله ﷺ فيه ذكر ، ولا نزل فيه من القرآن شىء ، وليس سبباً لشىء من هذا الكتاب ، ولا تفسيراً له ، ولا شاهداً عليه . .)(١) ، أى كأنه يعنى

---

(١) ابن هشام : سيرة النبى ﷺ راجعه محمد خليل هراس ﺟ ١ ص ١١ .

إسقاط كل الزيادات التى وردت فى الأصل عن بدء الخلق ، ووجود الإنسان وقصص الأنبياء ، والأحداث العظمى فى تاريخ العالم ، قبل البعثة المحمدية ، وكذلك إسقاط بعض الاستطرادات عن أمور جانبية ليس بينها وبين السيرة رابطة أو سبب ، وأنه احتفظ بتمام الخبر والسياق عن السيرة وأحداثها كما وردت بالأصل .

وقد لاحظنا فعلا أن ابن هشام قد أشار فى كتابه إلى رواية ابن إسحاق عن أديان العرب ومعتقداتهم ، وديانة إبراهيم وبقاياها فيهم ، وعن ظهور كل من اليهودية والنصرانية فى بلاد العرب ، وعن كيفية ظهور عبادة الأصنام عندهم ، والروايات الكثيرة حول أول من أدخلها ، ودعا إليها ، أو مناسبات صنعها أصلا ، واكتشافها ، وكذلك أشار إلى قصة سلمان الفارسى ، وعبادة قومه للنار ، وما كان من شأنه حتى انتقل إلى بلاد العرب ، وآمن بالنبى ، وكذلك نطالع فيها محاورات عديدة جرت بين الرسول وأصحاب تلك العقائد وأخبار أولئك الذين كانوا يسخرون بدعوة النبى ، ويسخرون بدعوى النبوة ، ويسخرون ببعث الموتى ، ويتناولون العظام يسحقونها بأيديهم ، ويذرونها فى الهواء أمامه منافرة له ، واعتراضاً عليه ، وسخرية بقوله وما كان يوافيه به الوحى من ردود عليهم ، وإلزام لهم .

كل ذلك نجده فى السيرة مع ذكر مناسبته ، أو ما نزل فيه من قرآن ، بينما لا نجد فيها خبراً قط عن فرد أو جماعة ينكرون وجود الخالق ، ويميلون إلى المحسوس وحده . ترى أكان ابن إسحاق ، والرواة الذين أخذ عنهم ، ومنهم صحابة وتابعون ، ترى أكانوا جميعاً يرون أن قضية إنكار وجود الخالق أهون من أن تذكر ، أو يرد فيها قول أو خبر ، لو صح أنه كان هناك من واجه النبى فى ذلك بشك أو إنكار ؟ ترى أكان أولئك الذين نقلوا عن النبى من الأخبار

ما يفوق العجب من التحرى حتى فى أمور أتفه من أن ترد على الخاطر ، كقضاء الحاجة وغيرها من شئون البدن الحى بمحزم ، أو يند عن وعيهم ، أو يهون فى نظرهم ، أن يذكروا الخبر فى ذلك لو كان ، أو وقع بظنهم احتمال شىء مثله ؟ ! ولو جوزنا ذلك عليهم ، فما يؤمننا أن هناك أصولا وحقائق فى الدين لم تصلنا أيضاً لاعتبارات بدت لهم ، مثل ما بدا لهم فى هذه المسألة من اعتبارات منعت خبرهم عنها ، وشهادتهم بشأنها ؟ !

إن صمت كتب السيرة عن وجود منكرين للخالق عند العرب راجع إلى عدم وجود هؤلاء المنكرين أصلا ، وعدم ورود شىء فى التنزيل بشأنهم ، ولو كانوا لما ترك الرواة أمرهم حتى يشبعوا القول فيه بإيراد المناقضة عليهم ، والتنديد بهم كما فعلوا بغيرهم ممن كانوا على معتقدات فاسدة .

ومن الشواهد أيضاً على عدم وجود المنكرين للخالق عند العرب ما ذكرناه من قبل فى « الدهرية العلمية » بشأن أبى عثمان الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ ، وخلو كتبه وخاصة كتاب « الحيوان » من شىء عن ذلك فى الجاهلية العربية رغم كلامه الكثير عن الدهرية ، و « الدهريين » فى ذلك الكتاب ، وسائر كتبه ، ورغم مقارنته بين ظهور « الدهرية » عند اليونان وعبادة العرب الأصنام ، وذلك فى نص واحد أوردناه من قبل ، وهو الذى كان يتحرى المناسبة للكلام على من يعتقدون بمعتقدات متشابهة للمقارنة بينهم ، وتعليل دوافع كل فريق فيما يقول به ، ويذهب إليه ، كما فعل بشأن عبادة الأصنام عند العرب وأهل الهند ، ووضعه لكتاب فى ذلك ذكره فى مقدمة الحيوان ، كما أسلفنا القول ، واقتبسنا نص إشارته إليه .

وكذلك الحال أيضا عند أبى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى المتوفى سنة ٢٧٦ هـ .

فقد أورد فصلا عن « أديان العرب فى الجاهلية » فى كتابه « المعارف » فلم يلمح قط إلى شبهة لهم بإنكار الخالق ، أو نفى الألوهية .

وفى كتاب « تأويل مختلف الحديث » يعرض للحديث القائل : « ما كفر بالله نبى قط » فيقول :

(... لأن العرب جميعاً من ولد إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام ، خلا اليمن ، ولم يزالوا على بقايا دين أبيهم إبراهيم ...)[1] .

ثم قال عن الرسول فى ذلك السياق :

(لأن آباءه الذين ماتوا على الكفر والشرك كانوا يعرفون الله تعالى ، ويؤمنون به ، ويحجون له ، ويتخذون آلهة من دونه يتقربون بها إليه تعالى ، وتقربهم - فيما ذكروا - منه ويتوقو[illegible]م ، ويحذرون عواقبه ، ويتحالفون على ألا نبغى على أحد ، ولا نظ[illegible] .

وكذلك يعرض لحديث : « كل مولود يولد على الفطرة » فيقول :

(فلست واجداً أحداً إلا وهو مقر بأن له صانعاً ومدبراً ، وإن سماه بغير اسمه ، أو عبد شيئاً دونه ليقربه منه عند نفسه ، أو وصفه بغير صفته ، أو أضاف إليه ما تعالى عنه علواً كبيراً)[3] .

---

(١) ص ١١١ ، صححه محمد زهرى النجار : مكتبة الكليات الأزهرية .

(٢) نفس المصدر ص ١١٢ .

(٣) نفس المرجع ص ١٢٩ .

الفصل الثاني

الشواهد المباشرة

(والدهرية الساذجة)

تجمع كل الشواهد التاريخية المباشرة التي نوردها هنا على أن إنكار العرب كان ينصب على أمرين اثنين فقط هما : النبوة ، وبعث الموتى ، وأنهم لم يتجاوزوا هذين الأمرين بحال .

ونحن لم نكن نقصد إلى الانتقاء والاختيار لهذه الشواهد ، لتؤدي إلى هذه النتيجة ، ولكننا وجدنا أخباراً تاريخية مختلطة ، فصنفناها ، فخرجت لنا مجموعتان :

الأولى : سميناها (الشواهد الاستدلالية) ، وسبق إيرادها قبل هذا الكلام .

والثانية : سميناها (الشواهد المباشرة) وهي هذه التي نتكلم بشأنها ، ولم نعمد إلى إسقاط شاهد من الشواهد سواء كان يوافق مقصدنا أو يبطله ، بل لقد تحرينا ذكر مصادرنا في كل خبر نورده ، أو دعوى ندعيها ، حتى يكون الناظر في كلامنا على بينة مما نقول ، ويمكنه أن يشاركنا البحث والمراجعة ، للتحقق من صحة النتائج والمقدمات معا ، وحتى يلتزم المنكر بما التزمنا به ، ولا يلجأ إلى تلك التخريجات الوهمية التي غلبت على كثيرين من أهل العصر استجداء الشهرة ، وتملقا للدهماء ، واغتراراً بما عليه أكثر الناس من جهل بالدين

وخمول عن البحث والتحقيق ، لأسباب مرت بهذا المجتمع ليس هذا أوان الكلام عنها .

والذى أجمعت عليه هذه الشواهد . أعنى اقتصار إنكار العرب على النبوة ، وبعث الموتى . فقط . هو ما ستسفر دراستنا التالية لهذا الفصل حول آية « الدهر » عن توكيده ، بما يقطع بصحة هذه الأخبار التاريخية . والثقة بأصولها ، وبأن الادعاء بوجود منكرين للألوهية عند العرب قبل الإسلام ادعاء ليس باطلا فحسب ، بل هو مناقض أيضاً للمنطق والعقيدة معاً .

ونمضى إلى المقصود . فنقول :

ذكر أبو الحسن المسعودى المتوفى سنة ٣٤٥ هـ فى مروج الذهب عن المشار إليهم فى آية « الدهر » ماهذا نصه :

{ « ومنهم (يعنى العرب عامة) من أقر بالخالق ، وكذب « بالرسل والبعث » ، ومال إلى قول أهل الدهر ، وهؤلاء الذين حكى الله تعالى إلحادهم ، وخبر عن كفرهم . بقوله تعالى : (وقالوا : ماهى إلا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ، إن هم إلا يظنون) }[١] .

فهنا إقرار بالخالق ، مع التكذيب بالرسل ، وبالبعث .

وقال عبد القاهر البغدادى المتوفى سنة ٤٢٩ هـ فى المسألة الثالثة من الأصل الحادى عشر . من كتابه (أصول الدين) :

---

(١) جـ ٢ ص ٤٥ - ٥٦ ط . محى الدين عبد الحميد .

﴿ (أجمع المسلمون ، وأهل الكتاب ، والبراهمة على إعادة الخلق وجوازها بعد الفناء ، فى الجملة ، وإن اختلفوا فى التفصيل .

وخالفهم فى هذه الجملة فرق :

إحداها : (الدهرية) المنكرة لحدوث العالم .

والثانية : قوم من الفلاسفة أقروا بحدوث العالم ، وأنكروا الإعادة بعد العدم .

والثالثة : فرقة من عبدة الأصنام الذين كانوا فى عهد النبى ﷺ أقروا بحدوث العالم ، وأنكروا البعث والقيامة ، والجنة والنار ، وقالوا :

(ماهى إلا حياتنا الدنيا . نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر) ﴾[1]

وهنا نجد أن آية « الدهر » قد نزلت فى طائفة أقرت بجانب ، وأنكرت جانباً آخر .

فالذى أقرت به هو (حدوث) العالم . أى أن العالم محدثاً ، أى أقرت بالخالق ، وهو الله عز وجل .

والذى أنكرته هو (بعث) الموتى ، وهذا يقتضى بالتالى دفع النبوة ، حيث كانت النبوة تقوم أصلا على تقرير مبدأ البعث والجزاء ، فمن أنكر البعث والجزاء ، كان من الطبيعى منكراً لما يدعو إليه ، ويقوم على أساسه . فهذا إذن إنكار مزدوج . أعنى إنكار النبوة ، ولبعث الموتى معاً .

---

(١) ص ٢٣٢ - ٢٣٣ .

ثم ننبه إلى أننا أوردنا جانبا من كلام البغدادى فيما لا يتعلق بالطائفة التى نتكلم عنها لملاحظة جديرة بالتأمل ، وتلك هى أنه ميز بين هذه الطائفة وبين « الدهرية » المنكرة لحدوث العالم ، وكذلك بينها وبين الفلاسفة القائلين بالحدوث مع نفى الإعادة ، فلم يدرج طائفتنا فى الدهرية ، ولم يجعل أيضاً قولها تابعاً لقول بعض الفلاسفة ، كما توهم بعض المؤلفين القدامى ونعنى به أبا العلاء المعرى — أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخى — المتوفى سنة ٤٤٩ هـ ، فقد قال فى « رسالة الغفران » :

(وبعض العلماء يقول : إن سادات « قريش » كانوا « زنادقة » ، وما أجدرهم بذلك !)[١] .

ثم قال :

(والزنادقة هم الذين يسمون « الدهرية » ، ولا يقولون بنبوة ، ولا كتاب)[٢] .

فهذه إذن محاولة للادعاء بأن « قريشاً » — قبيلة النبى — كانوا « دهريين » !

ونتساءل :

أتراه يعنى أنهم كانوا منكرين للألوهية ؟

أم انه يعنى أنهم كانوا مقرين بالألوهية مع القول بقدم العالم ؟

---

(١) ص ٤٢١ تحقيق د . عائشة عبد الرحمن . ط خامسة ١٩٦٩ المعارف بمصر .

(٢) نفس المصدر ص ٤٢٩

وقبل الفصل فى ذلك ، أو بمعنى أدق ، من أجل الفصل ذلك . نتساءل أيضاً : هل عرفت قريش فلسفة اليونان ، واطلعت على مذاهب مثبتى الألوهية ومنكريها عندهم ؟

إن أبا العلاء يدعى — وفى بساطة عجيبة بل مريبة — مايوهم بذلك ، فيقول تعليقاً على بعض مدعى « الربوبية » فى العصر الإسلامى :

(ولم تكن العرب فى « الجاهلية » تقدم على هذه العظائم ، والأمور غير النظائم ، بل كانت عقولهم تجنح إلى رأى الحكماء ، وما سلف من كتب القدماء ، إذ كان أكثر الفلاسفة لايقولون بنبى ، وينظرون إلى من زعم ذلك بعين الغبى)(١) .

فل يريد هذا الرجل أن يزعم أن العرب فى الجاهلية تقلدوا عقائدهم وآراءهم ، ومذاهبهم ، عن معرفة بأقوال الحكماء الأقدمين ، وهم الفلاسفة كما ذكر ذلك ، ومن مطالعة كتبهم . سواء كان هؤلاء الفلاسفة والحكماء من اليونان ، أو من يماثلهم من سائر الأمم ؟

أم هو يريد امتداحهم بسمو عقولهم ، ولطافة خواطرهم ، ومواتاة الفطرة لهم ، حتى إنهم رغم كونهم ليسوا بذوى علم ودرس ، لينفذون إلى كثير من المدارك والحقائق التى تناظر ما انتهى إليه بحث أولئك الفلاسفة والحكماء المتقدمين ، من حيث الجملة مع اختلاف المنظور هنا وهناك ؟

إذا كان يعنى العلاقة والاتصال ، فهذه دعوى بالغة الخطر لا نعرف لها سنداً ، ولا ندرى أن أحداً سبق هذا الرجل بادعائها .

---

(١) نفس المرجع ص ٤٤١ .

وإن كان يعنى مجرد التشابه دون قصد إلى وجود علاقة بهم ، ونقل عنهم فهذا احتمال جائز ، مع تقدير الفارق الشاسع بين المنظورين !!

وقوله بأن العرب فى جاهليتها لم تقدم على ادعاء « الربوبية » قرينة صحيحة على اقرارهم الألوهية ، وتقديسهم لها ، وتورعهم عن التهاون بشأنها . يؤكد هذا قوله بأن « الدهرية » التى ينسب قريشاً إليها «لا يقولون بنبوة ولا كتاب وكما صرح هو نفسه فى ذات الموضع :

« وافتن الناس فى الضلالة حتى استجازوا دعوى « الربوبية » فكان ذلك تنطعا فى الكفر ، وجمعا للمعصية فى المزاد الوفر ، وإنما كان أهل الجاهلية يدفعون النبوة ، ولا يجاوزون ذلك إلى سواه » . (١)

يعنى أنهم اقتصروا فى الإنكار على « النبوة » وحدها ، وهذا يعنى إنكار البعث — أعنى بعث الموتى — بالتبعية ، لأن النبوة تقوم على التكليف ، والتكليف أساسه الاعتقاد بالبعث والجزاء ، فمن أنكر النبوة أنكر ضمنا بعث الموتى .

وهو يقر بأنهم لم يتجاوزوا فى الإنكار هذا الحد ، وهذا يعنى أنه لا سبيل إلى الادعاء عليهم بإنكار الألوهية ، فإقرارهم بالألوهية اذن صحيح وثيق .

والسؤال اذن هو : أتقر قريش ، أو العرب عامة ، بألوهية خالقة ، أم تقول كما قال الفلاسفة الإلهيون بقدم العالم مع علته ؟

لم يفصح صاحبنا عن ذلك !

---

(١) المرجع السابق ص ٤٤١ .

ولكنا نجد الإجابة عند معاصره أبي محمد علي بن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦هـ ، ففي كلامه عن « تكافؤ الأدلة » من كتاب « الفصل » يذكر احدى فرق « الدهرية » هكذا .

« . . . ومن موجب أزلية الفاعل ، وحدوث العالم ، مبطل للنبوات كلها » . (١)

فهذا يناظر بدقة كلام أبي العلاء عن قريش ، أو العرب عامة .

وإذن ، فالعرب ، بما فيهم قريش ، حسب رواية أبي العلاء ، وقرينة ابن حزم ، مثبتون الألوهية ، معترفون بحدوث العالم ، منكرون للنبوات والكتب ، بما في ذلك بعث الموتى كما سبق الإيضاح عنه .

ولكن ، كيف ساغ لأبي العلاء وابن حزم ادراج من ينكرون النبوات في عداد « الدهرية » مع أن هذا المصطلح مقصور أصلا على منكري الألوهية ؟

ونقول : ربما جاز لهم ذلك على أساس أن منكر النبوة ، الذي هو بالتالي منكر البعث والجزاء في عالم آخر ، يسلك كما يسلك منكرو العناية الالهية ممن أقر بالألوهية أو من نفاها على السواء . حيث لا يبالون بشيء إذ ارتفع في نظرهم الأصل الذي يعولون عليه وهو عناية الله بالعالم .

وهذا المصطلح ، بهذا المعنى ، قد يكون من مستحدثات القرنين الرابع والخامس ، وإن كنا لا نعول على دعوى « الدهرية » لمثل هذه الطائفة ، ولم

---

(١) الفصل : جـ ٥ صـ ١٩٥ ط . صبيح .

نعلم أن أحداً من العلماء الثقات نحا نحو هذين المذكورين بهذا الاصطلاح . ونحن من جانبنا لا نتحرج من استخدام « الدهرية » على هذا النحو بشرط التقييد ، فنسميها مثلا « الدهرية الساذجة » ، لأنها تنافى الدهرية الأصلية وهى الحسية المنكرة للألوهية ، فتعترف بالألوهية ، وتنافى دعوى الفلاسفة الإلهيين القائلين بقدم العالم ، فتقول بحدوثه ، فمجرد قولها بحدوث العالم تصريح بالخالق والخالق ، فإنكارها العناية الإلهية المتمثلة فى النبوة وبعث الموتى ، رغم ذلك لا يقوم على تحقيق عقلى ، بل هو مجرد شبهات عارضة مزعزعة الأساس ، من حيث قامت على الإقرار بما يناقض دعواها ، وهو الإقرار بألوهية خالقة محدثة للعالم ، ذات عناية به ، لأن الخلق والإحداث إقرار بأصل العناية ، ووجوبها الحادث من محدثه ، والمخلوق من خالقه ، فإن جاز لهذه صفة « الدهرية الساذجة » كما اقترحنا ، فهى إذن تلك التى ينبغى أن تنسب إلى عرب الجاهلية ، وبذلك ينتفى عنهم شبهة الإنكار الألوهية ، أو القول بقدم العالم .

أما صاعد الأندلسى - أبو القاسم صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن صاعد القرطبى - قاضى طليطلة المتوفى سنة ٤٦٢ هـ فقد عرض فى كتابه « طبقات الأمم » لديانات العرب ، وكتب عنها تقريراً حسناً جاء فيه :

(قال صاعد : وجميع عبدة الأوثان من العرب « موحدة » لله تعالى ، وإنما كانت عبادتهم لها ضرباً من التدين بدين الصابئة فى تعظيم الكواكب ، والأصنام الممثلة بها فى الهياكل ، لا على ما يعتقده الجهال بديانات الأمم ، وآراء الفرق ، من أن عبدة الأوثان ترى أن الأوثان هى الآلهة الخالقة العالم . ولم يعتقد قط هذا الرأى صاحب فكرة ، ولا دان به صاحب عقل ، دليل ذلك قول الله تبارك وتعالى :

« ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى » . وجاء نص القرآن بمخالفتهم

فى البعث والنشور ، ونبوة محمد - ﷺ - ، فكان جمهورهم ينكر ذلك ، لا يصدق بالمعاد ، ولا يقول بالجزاء . ويرى أن العالم لا يخرب ولا يبيد ، وإن كان مخلوقاً مبتدعاً ، (١)

وفى هذا الجزء من كلام صاعد جانب لا نقره عليه ، ولكنه لا يتصل مباشرة بما نعالجه الآن ، فنضرب عنه إلى بحث آخر ! !

ولكن يعنينا جانبه التاريخى الصحيح الذى تنهض على توكيده شهادة المحققين من سابقيه ، فلنقف على بعض وجوهه .

لقد ذكر أن عبدة الأوثان من العرب « موحدة » لله تعالى !

إن قوله « موحدة » لله تعالى فى هذا السياق لا يعنى القول « بالتوحيد » الذى يعرفه المسلمون ومنكرو عبادة الأوثان ، ولكنه يعنى قولهم فى مصطلح الفلسفة الدينية « بقديم » واحد هو الله عز وجل ، أى أن كل ما خلا هذا القديم « الواحد » فهو حادث ومخلوق ، فالعالم على ذلك حادث ومخلوق ، إذ كان الله وحده هو القديم وهو الأصل والمبدأ ، وهو المحدث والخالق .

يؤكد ذلك قوله فى نهاية النص الذى أوردناه عن فريق منهم :

(ويرى أن العالم لا يخرب ولا يبيد ، وإن كان مخلوقاً مبتدعاً) .

فهو إذن يسجل عليهم إقرارهم بأن العالم « مخلوق ومبتدع » أى وجد بعد إذ لم يكن ، وحدث من محدث له ، ولم يكن بالقديم !

---

(١) صاعد : طبقات الأمم . ص ٥٧ - ٥٨ ط . مصر .

والعرب من ثم « موحدة » بهذا المعنى وإن كانوا مشركين !!

ثم حدد موضع الخلاف بينهم وبين الرسالة المحمدية بقوله :

(وجاء نص القرآن بمخالفتهم فى البعث والنشور ، ونبوة محمد) ،

فالنبوة ، وبعث الموتى ، هما موضع الخلاف ، ولا شىء أكثر من ذلك !!

وهكذا تتفق رواية صاعد مع رواية سابقيه لا تحيد عنها ، ولا تزيد !!

ثم نعرج على رجل لم يكن من مؤرخى الملل والنحل ، ولكنه كان جيد النظر ، حسن الاستبصار ، اهتم بتصنيف آى القرآن ، فإذا به يجعلها على نمطين : النمط الأول منهما سماه « جواهر القرآن » وهو اسم الكتاب فى جملته وعنى بهذا النمط ما يتصل بصفات الله عز وجل من صفات فعل وصفات ذات فى نصوص القرآن وسمى النمط الثانى « درر القرآن » وعنى به نصوصه الواردة بشأن سلوك المؤمنين ، وسلوك الكفرة والعصاة ، وما ينتظر كل فريق من جزاء .

هذا الرجل هو أبو حامد الغزالى ، محمد بن محمد بن أحمد الطوسى ، المتوفى سنة ٥٠٥ هـ .

فقد عرض لبيان أباطيل معاصرى القرآن فقال :

(القسم الخامس : محاجة الكفار ومجادلاتهم ، وإيضاح مخازيهم ، بالبرهان الواضح ، وكشف أباطيلهم وتخاييلهم ، وأباطيلهم ثلاثة أنواع :

(أحدها : ذكر الله تعالى بما لا يليق به من أن الملائكة بناته ، وأن له ولدا وشريكا ، وأنه ثالث ثلاثة .

« والثاني : ذكر رسول الله ﷺ بأنه ساحر ، وكاهن ، وكذاب وإنكار نبوته ، وأنه بشر كسائر الخلق فلا يستحق أن يتبع ،

« وثالثها : إنكار اليوم الآخر ، وجحد البعث والنشور ، والجنة والنار ، وإنكار عاقبة الطاعة والمعصية .... »(١)

وواضح من النوع الأول الإقرار الصريح بالألوهية .

وواضح من النوع الثاني إنكار النبوة ، وشبههم عليها .

وواضح من النوع الثالث إنكار بعث الموتى ، أو الجزاء في عالم آخر .

وهكذا تتفق رواية أبي حامد مع سابقيه ، وهو الذي قصر « الدهرية » كما رأينا من قبل في « الدهرية الملية » على منكري الألوهية فقط ، فكان دقيقاً في تحري الأصالة هنا أيضاً ، كما كان هناك .

ثم نتخطى الشهرستاني الذي عرضنا له من قبل ، وكان أظهر المروجين لهذه الدعوى الباطلة بإنكار بعض العرب الألوهية ، وإن كان قد تراجع بعد ذلك ، وناقض نفسه ، حيث أقر بحصر شبههم في إنكار النبوة ، وبعث الموتى ، فلا نكرر الكلام .

أما ابن رشد - أبو الوليد محمد بن أحمد - المتوفى سنة ٥٩٥ هـ فقد عرض لموقف العرب من الألوهية في أول فصول كتابه : « مناهج الأدلة » حيث ذكر ، أنه يظهر من غير ما آية من كتاب الله تعالى أنه دعا الناس فيها إلى

---

(١) الغزالي : جواهر القرآن : ص ١٩ مكتبة الجندي مصر ،

التصديق بوجود البارئ سبحانه بأدلة عقلية »(١)، ثم توقع اعتراضاً على ذلك هكذا :

« وليس لقائل أن يقول : إنه لو كان ذلك واجباً على كل من آمن بالله ، أعنى أنه لا يصح إيمانه إلا من قبل وقوعه على هذه الأدلة ، لكان النبى ﷺ لا يدعو أحداً إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة » !

ثم كر بالرد على ذلك الاعتراض ، فقال بعقبه مباشرة :

« فإن العرب كانت « كلها » تعترف بوجود البارئ سبحانه ، ولذلك قال تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) »(٢).

وهذا إقرار صريح من ابن رشد ، دونه بقلمه ، وخطه بيمينه ، بأن أحداً من العرب لم ينكر الخالق ، ولم يجحد الألوهية ، إذ كانت العرب « كلها » وليس بعضها فقط ، تعترف بوجود « البارئ » سبحانه !

ويكفينا الآن هذا الإقرار من فيلسوف قرطبة !

وهنا يحسن الوقوف !

وإلى هنا تنتهى الشواهد المباشرة التى أردنا إيرادها ، وبها تنتهى جملة شواهدنا من استدلالية ومباشرة معاً على بطلان القول بوجود منكرين للألوهية عند العرب فى منشأ الإسلام ، تلك الدعوى التى تولى كبرها وحمل لواءها ذلك الرجل الذى تحدثنا عنه من قبل أبو عيسى محمد بن هارون الوراق

---

(١) ص ١٣٥ تحقيق قاسم ط ثالثة .

(٢) ص ١٣٥ - ١٣٦

وقد ذكرنا من شأنه ما يعرف بالعوامل التي أحاطت به ، وتعاقبت على فكره وخاطره ، وكان لا بد أن تترك ظلالا على آرائه ، وما يتقبل من دعاوى ، وما يورد من أخبار .

ولعلنا قد لاحظنا من الشواهد التي أوردناها أنها تتعاضد جميعا على توكيد حقيقة واحدة هي إيمان عرب ما قبل الإسلام بألوهية فاعلة خالقة ، وأن شكوكهم إنما كانت على أمور أدنى من ذلك ، كالنبوة ، وبعث الموتى ، ولكنها لم تتصاعد قط عند فرد أو طائفة إلى ذلك المقام الأسمى ، بل كان النقيض هو الصحيح ، فتأكدت قوة إيمانهم وتقديسهم للألوهية ، وتورعهم عن الاستخفاف بها أو التهوين من شأنها .

ونستطيع أن نقول بيقين ، إنه لم يتابعه على دعواه إلا من فاته سبيل البحث والتحقيق عن غفلة أو عجز ، وهما رجلان :

أما أحدهما : فهو معاصره ، وناقل روايته عن مذاهب العرب ، أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي صاحب كتاب « الآراء والديانات » الذي أورد فيه ذلك ، ولم يعقب عليه ، وهذا أضر بنا عن مناقشته لأن كتابه مفقود منذ أمد طويل ، وتأثيره في ترويج هذه الدعوى غير ملحوظ ، وإن تأثر به أبو الفرج ابن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ في كتابه « تلبيس إبليس » ولكنه رجل كثير التخليط ، غير محقق لما ينقل ، فلا نعول عليه فيما نحن بصدده .

وأما الآخر فهو الشهرستاني صاحب الملل والنحل الذي عرضنا له من قبل وقضى أغلب عمره في القرن السادس ، أي بعد الوراق بثلاثة قرون ، وقد أثبتنا اطلاعه على كتابه « المقالات » الذي وردت به هذه الرواية ، وأنه نقل عنه في عدة مواضع من كتابه عيناها ، وأتينا على بعض إشاراته بذلك ، كما أظهرنا من مقارنة رواية الاثنين لمذاهب العرب صحة نقله عنه ، واقتدائه به ،

وتعقبه لخطاه ، وإن كان لم يلبث أن ناقض نفسه ، فتخلى عن الدعوى التي كانت قد صادفت هوى لديه ، واكتفى بقصر شبهات العرب على الاثنتين اللتين ذكرهما الثقات من قبله ، وهما النبوة وبعث الموتى ، حتى إذا أخرج كتابه « نهاية الاقدام » رأيناه قد استبعد وجود منكرين الألوهية ، وذهب يبرر ويعلل لتأكيد ذلك ، كما بيناه من قبل .

وهكذا لم يبق أحد يتابع صاحبنا « الوراق » على دعواه ، وهذا إذن أكبر دليل على صحة كل ما قررناه في بطلانها .

وهنا تنتهي شهادة التاريخ العلمي .

ثم تبقى شهادة الآثار عن الرسول وصحابته وتابعيه .

وبعد ذلك نمضي إلى شهادة الكتاب العزيز ، بعد أن تكون السبيل قد تمهدت تماما للتعرف الصحيح على الآية التي اتخذوها ذريعة إلى تلك الدعوى الباطلة !

الفصل الثالث

شواهد الآثار

ذكر أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى المولود سنة ٢٢٤ هـ والمتوفى سنة ٣١٠ هـ عدة أقوال فى تفسيره لآية الدهر جاء منها :

« ... عن قتادة فى قوله : « وما يهلكنا إلا الدهر » ، قال : قال ذلك « مشركو » قريش وما يهلكنا إلا الدهر ، إلا العمر .

« وذكر أن هذه الآية نزلت من أجل أن أهل « الشرك » كانوا يقولون : الذى يهلكنا ويفنينا الدهر والزمان ، ثم يسبون ما يفنيهم ويهلكهم ، وهم يرون أنهم يسبون بذلك الدهر والزمان ، فقال الله عز وجل لهم : أنا الذى أفنيكم وأهلككم لا الدهر والزمان ، ولا علم لكم بذلك » .

ثم أورد الطبرى ما يشهد لهذا التفسير من حديث رواه سعيد بن المسيب : « عن أبى هريرة ، عن النبى ﷺ قال :

« كان « أهل الجاهلية » يقولون : إنما يهلكنا الليل والنهار ، وهو الذى يهلكنا ويميتنا ويحيينا ، فقال الله فى كتابه : « وقالوا : ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر » ، قال: فيسبون الدهر ، فقال الله تبارك

وتعالى : يؤذينى ابن آدم بسب (الدهر) وأنا الدهر ، بيدى الأمر ، أقلب الليل والنهار)

وقد روى الطبرى هذا الحديث عن أبى هريرة بطرق أخرى أوجز من ذلك ، جاء فى إحداها هكذا :

« قال أبو هريرة : سمعت رسول الله ﷺ قال :

« قال الله تعالى : يسب ابن آدم الدهر ، وأنا الدهر ، بيدى الليل والنهار »

وكما هو ظاهر فإن المعنى واحد ، وإن كان يبدو فى الرواية الأولى كأن أبا هريرة رواه بالمعنى وذكر مناسبته عند العرب ، بينما هو فى الثانية يرويه نصاً عن الرسول

وربما روى هذا الحديث على صيغة النهى هكذا :

« لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر » .

ولكن الرواية السابقة هى الأصل ، كما يتضح من صحيح البخارى وصحيح مسلم وثقات المفسرين .

والدلالة التى تعنينا من هذا الحديث الذى ورد فيه كلام عن (الدهر) أن سب الدهر ورميه بأنه هو سبب الشر والإهلاك والإفناء كان قول العرب عامة أو كما يذكرونهم بأنهم (أهل الشرك) أو (أهل الجاهلية) أو ما فى هذه المعانى التى لا يراد بها تحديد طائفة بعينها منهم .

وأما غاية الحديث فهو زجرهم عن مقالتهم تلك بأن يبين لهم أن الله عز وجل هو فاعل ذلك ؛ والقاضى به ومقدره ، وليس الدهر كما يتوهمون ، وذلك

حتى لا تزلق بهم القدم إلى القول بثنائية كونية ، كما انحرفت المجوس إلى ذلك وكما هو ظاهر فى مذاهب الثنوية من مرقيونية وديصانية ومانوية ، وسائر القائلين بأصلين اثنين للخير والشر ، وغاية الحديث إذن تثبيت التوحيد واجتثاث أصل الشرك والوثنية ، وقد خلا تماماً من أى دلالة على الشك فى وجود الخالق أو ادعاء إنكاره ، بل هو بالأحرى يدل على أنهم ما كانوا يقولون ذلك إلا من قبيل الإيمان بالله وتنزيهه فى نظرهم عن فعل الشر ، فأرادوا تعليق ذلك بغيره .

ولأبى الفدا اسماعيل بن كثير المفسر المتوفى سنة ٧٧٤ ﻫ تحقيق بشأن آية الدهر يصح ذكره هنا .

يقول ابن كثير : « يخبر » تعالى عن قول « الدهرية » من الكفار ، ومن وافقهم من « مشركى » العرب فى إنكار « للمعاد » : (وقالوا : ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا) ، أى ما ثم إلا هذه الدار ، يموت قوم ويعيش آخرون ، وما ثم معاد ولا قيامة .

« وهذا يقوله « مشركو » العرب المنكرون « للمعاد » .

« وتقوله الفلاسفة الإلهيون منهم (يعنى الدهرية) وهم ينكرون البداءة والرجعة .

« وتقوله الفلاسفة الدهرية « الدورية » المنكرون للصانع ، المعتقدون أن فى كل ستة وثلاثين ألف سنة يعود كل شىء إلى ما كان عليه ، وزعموا أن هذا تكرر مرات لا تتناهى ، فكابروا المعقول وكذبوا المنقول .

« ولهذا قالوا : (وما يهلكنا إلا الدهر) . قال الله تعالى : (وما لهم

بذلك من علم ، إن هم إلا يظنون) أى يتوهمون ويتخيلون » .

ثم مضى ابن كثير فى إيراد الحديث الذى أوردناه عن أبى هريرة .

والمهم فيما ذكره ابن كثير أنه حدد القائلين بذلك بأنهم (مشركو العرب المنكرون للمعاد) ، وفى هذا موافقة تامة لما سبق أن أوردناه فى الشواهد المباشرة من أن شبهات العرب كانت مقصورة على النبوة وبعث الموتى ، وأنه من الطبيعى أن من ينكر المعاد وبعث الموتى لا بد له أن يدفع القول بالنبوة التى تنادى به وتؤكد عليه ولا معنى لها بدون الإقرار به لأنها تأتى بتكاليف ولا وازع عن إهمال هذه التكاليف إلا الإقرار بالبعث والجزاء .

على أن إنكار المعاد لا يعنى بالضرورة إنكار الخالق وجحد الألوهية ، صحيح أن منكر الألوهية منكر للمعاد والنبوة من باب أولى ، ولكن منكر هذين ليس بالضرورة منكراً للألوهية لأن بوسعه أن ينكرهما مع إيمانه بالألوهية ، لأنهما من باب الأمور الجائزة وليسا من الأمور الواجبة ، كما هو الشأن فى الألوهية ، وذلك فى مقياس العقل ، فشتان بين الواجب والجائز .

لذلك رأينا ابن كثير يصف المنكرين للمعاد من العرب بأنهم «مشركون» والشرك ليس إنكاراً للألوهية ، بل تعديد لها ، وشتان أيضاً بين الإنكار والتعديد .

ولم يفهم أحد من مفسرى الكتاب معنى « الشرك » بأنه نفى للخالق ، وإنما على النقيض من ذلك وجدنا من يوثق بهم من أئمة التفسير يؤكدون أن العرب كانوا « جميعاً » مؤمنين بالخالق وإن أشركوا معه ما يتوسلون بهم إليه

وهذا هو … محمد بن جر … ى أغزر المفسرين علماً وأوسعهم دراية وتحصيلا ، وأرجحهم تحقيقاً عرض لهاتين الآيتين من سورة البقرة :

(يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ، الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم ، فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون)[1].

ففسر قوله : (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) بأنه أمر من الله جل ثناؤه إلى (سائر خلقه المكلفين بالاستكانة والخضوع له ، بالطاعة وإفراد الربوبية له والعبادة دون الأوثان والأصنام والآلهة) . ثم روى عن ابن عباس أنه كان يقول : (اعبدوا ربكم : وحدوا ربكم) .

فلما عرض للجزء الأخير من الآيتين وهو قوله تعالى (وأنتم تعلمون) قال :

(اختلف أهل التأويل فى الذين عنوا بهذه الآية . فقال بعضهم : عنى بها جميع المشركين من مشركى العرب وأهل الكتاب . وقال بعضهم : عنى بذلك أهل الكتابين : التوراة والإنجيل) .

وفى ذكره للأقوال فى ذلك روى عن ابن عباس أنه قال : (نزل ذلك فى الفريقين جميعاً من الكفار والمنافقين) .

ثم روى عن مجاهد قوله (فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون أنه إله واحد فى التوراة والإنجيل) .

ثم ذكر رأيه فقال معقباً على مجاهد :

---

(١) سورة البقرة ٢١ - ٢٢

« قال أبو جعفر : وأحسب أن الذى دعا « مجاهداً » إلى هذا التأويل ، وإضافته ذلك إلى أنه خطاب لأهل التوراة والإنجيل دون غيرهم ، الظن منه بالعرب أنها لم تكن تعلم ان الله خالقها ورازقها بجحودها وحدانية ربها وإشراكها معه فى العبادة غيره وإن ذلك لقول :

« ولكن الله جل ثناؤه قد أخبر فى كتابه عنها أنها كانت تقر بوحدانيته غير أنها كانت تشرك فى عبادته ما كانت تشرك فيها ، فقال جل ثناؤه : (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) . وقال : (قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ، ومن يخرج الحى من الميت ، ويخرج الميت من الحى ومن يدبر الأمر فسيقولون الله ، فقل أفلا تتقون) . فالذى هو أولى بتأويل قوله (وأنتم تعلمون) - إذ كان ما كان عند العرب من العلم بوحدانية الله ، وأنه مبدع الخلق وخالقهم ورازقهم - نظير الذى كان من ذلك عند أهل الكتابين ، ولم يكن فى الآية دلالة على أن الله جل ثناؤه عنى بقوله : (وأنتم تعلمون) أحد الحزبين ، بل مخرج الخطاب بذلك عام للناس ، كافة لهم ، لأنه تحدى الناس كلهم بقوله : يا أيها الناس اعبدوا ربكم ...) الخ » .

ونصل من ذلك إذن إلى أن « الشرك » عند العرب لم يعلق به دلالة النفى أو الإنكار للخالق قط .

ولم يخل هذا النص من تفسير الطبرى من دلالة على موقف ذلك العلامة الفطن ، فقد بادر بقوة وحزم إلى التصدى لذلك التابعى الجليل حين استشعر من قوله ما قد يوهم بأن العرب أنكرت خالقها أو كابرت فى الألوهية ، مع أنه لم يصرح بذلك ، بل ظن فقط أن النص متجه بالخطاب إلى أهل التوراة والإنجيل ولكن الطبرى بفطانته استشف احتمال الظن من بعض الناس أن يكون الخطاب

قد اتجه لأولئك من دون العرب لإنكار هؤلاء أو عدم علمهم بربهم ، فيقع الشك ، فبادر إلى التصحيح وإيراد الأدلة .

وهذا أنموذج رائع لمدى وعى أولئك المتقدمين بموقف العرب قبل الإسلام من القضية الإلهية ، وأنهم لم يعلموا عنهم إنكاراً قط ، ومدى خطر ذلك على الكتاب ، وما يجره من شرور على المسلمين ، لو نوقش ما ورد فيه بشأن الألوهية على أساس أنه كان يواجه منكرين لوجود الله ، مدعين بنفى الخلق وقائلين بأزلية العالم .

ويكفى هذا من شواهد الآثار .

وندفع احتمالات السهو هنا فنذكر بأن ابن جرير الطبرى هذا كان معاصراً لصاحب دعوى إنكار العرب للألوهية ، أعنى أبا عيسى محمد بن هارون الوراق ! !

الفصل السابع

شواهد القرآن

لماذا الآن :

وبعد الاستقصاء التاريخي لمفهوم « الدهرية » ، والأصل الصحيح لها ، ثم التطورات التي مر بها هذا المصطلح عند الإسلاميين ، بحيث صار يطلق أيضاً على القائلين بالقدم من المؤلهين وليس على منكري الألوهية فحسب وكذلك على منكري النبوة والمعاد ، وإن أقروا بالألوهية الفاعلة الخالقة .

وبعد أن تعرفنا على أصل الدعوى عند الإسلاميين بوجود « دهرية عربية » قبل الإسلام حسب زعم أبي عيسى الوراق ، والشهرستاني بعد ذلك ،

وبعد أن أوردنا من الشواهد الاستدلالية ومن الشواهد المباشرة ، من ثقات المؤلفين من قدامى الاسلاميين ما يقطع كل شك ، ويذهب كل شبهة .

وبعد أن أوردنا من شواهد الآثار عن الرسول ، وصحابته ، وتابعيه ، وثقات المفسرين ما طابق تلك الشواهد ، وصدق عليها .

لهذا ، بعد هذا كله نستطيع أن نقول إن دعوى وجود « دهرية عربية » منكرة الخالق أو جاحدة للألوهية . إنما هي دعوى باطلة الأصل ، منقوضة الأساس . زائفة المعنى . مشبوهة الغاية . لا سند لها من تاريخ محقق ، أو منطق مستقيم ، ولا يستطيع أن يتقبلها عقل متجرد . صحيح النظر ، جيد التحقيق .

وإلى هنا كان يمكن أن ينتهي هذا البحث ، وأن يعتبر الناظر فيه بعد أن

استوعب مقدماته ونتائجه ، أن يوضح حمل النص القرآني للآية الأمر على وجهته الصحيحة في سماحة ويسر دون ما حاجة إلى مزيد بيان أو إيضاح .

ولكنا مع ذلك نرى أن نعالج النص في ذاته لنبرئه من احتمالات الادعاء بغموضه أو عدم تحديده لمعنى بعينه ، أو ما شابه ذلك من التعلات التي قد يمليها الهوى ، وميل الطبع إلى الدعة والراحة وركون النفس إلى ذلك الاسترخاء المكسول الذي يحول بينها وبين مشاق البحث والتقصي ، والنظر والمراجعة ، ولمس الفكرة ، وتقليب الرأي ، وتحقيق الخبر ، وطرح الفروض ، وحصر الاحتمالات ، وتقييم النتائج والتحمل بالعواقب ، وما تجره من وجوه الربح والخسارة .

ونقول إن سبيل النفاذ إلى المراد من النص قريب وميسور ، إذا توافرت لذلك مناهج النظر الصحيح ، ودقة التدبر للسياق ، والاستقراء السليم لنسق الكتاب العزيز في إشاراته وتعبيراته .

فالنص القرآني بناء متكامل ، قد يكون وحدة واحدة ، رغم تعدد آياته ، وتشعب سبله في بيان مراده .

وقد يكون النص الواحد متراكبا من عدة وحدات كل منها تمثل بنية حية يسري فيها روح واحد مستقل ، كأنما كان أصلا مفرداً وحده ، قائماً برأسه ، لا شأن له بما قبله وما بعده .

ومن ثمة فقد تكون تلك الوحدة آية واحدة لا أكثر لا تتضح علاقتها بما قبلها وما بعدها ، أو عدة آيات تنتظم بلون واحد يميزها عما قبلها وما بعدها .

والمعول في تحقيق ذلك على تحصيل النسق البياني للكتاب في الأمور المتشابهة والدراية الصحيحة بالمنطق العقلي ، ودراسة علومه ، وتحصيل تركيباته في نصوص الكتاب .

والمراجعة والفحص والتحقيق التاريخى لكافة شئون من نزل فيهم الكتاب ، أو تناولتهم إشاراته .

وللأسف فقد غلب على الناظرين فى آيات الكتاب العزيز مبدأ البتر للآية منه من سياقها الذى وردت فيه ، أو اقتطاع جزء من الآية للاستشهاد على أمره أو تبرير دعوى من الدعاوى . فتيسر للكثيرين ادعاء تناقضه ، أو الإيهام به ، بانتزاع ما يرونه شاهداً لمزاعمهم ، ولو أنهم راعوا ما ذكرنا لبرىء الكتاب من الشبهات ، ولتساقطت التناقضات المزعومة ، ولخرجوا منه بعلم غزير ، وخير كثير ، لعلمهم ما كانوا ليظنوا أنهم بالغوه منه .

وبصدد مانحن فيه بشأن آية الدهر فسنمضى على مرحلتين :

المرحلة الأولى : دراسة النص فحص التركيب المنطقى لعناصره مع ملاحظة النسق والسياق .

المرحلة الثانية : إيراد الشواهد ، سواء من نصوص أخرى من الكتاب العزيز ، أو من آثار صحيحة تشهد لصحة المستخرج من النص ، وقد يمكن تصنيف هذه الشواهد إلى صنفين :

الأول : الشواهد المماثلة : ونعنى بها تلك التى تتناول نفس المعنى .

الثانى : الشواهد المساندة : وهى التى ترجح دلالة معينة للنص على غيرها.

المرحله الاولى

فحص التركيب المنطقى لآية الدهر

لقد وردت آية الدهر فى سياق متكامل يمثل وحدة واحدة حية . هكذا :

(وقالوا : ما هى إلا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم . ان هم إلا يظنون .

(وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم إلا أن قالوا : ائتوا بآبائنا ، إن كنتم صادقين)[١] .

ويلاحظ أن الآية الأولى من هذا النص ، وهى آية الدهر كما يسمونها ، تتركب من جزئين :

الجزء الأول : خبر عن مقالة المخالفين .

الجزء الثانى : التعليق على الخبر .

ولا نتبين من الجزء الخبرى شيئاً بشأن الألوهية من نفى أو إثبات ، وإنما هو قاصر على حكاية قولهم عن سبب هلاكهم ، ولا يفصح بأكثر مما أفصحوا .

ومن ثمة فلعل فى التعليق ما يكشف عن بعض ما غمض من ذلك الخبر .

وهنا ننتبه إلى أهمية ملاحظة النسق القرآنى فى التعبير ، ومسلكه فى التعليق على دعاوى المخالفين ، وتفاوت الدواعى والمناسبات فيه بين نبرة التروى والاستعلاء ، ونبرة التوعد والتعنيف .

إنه يعلق على مقالتهم المذكورة بأنهم لا يعلمون شيئاً يقينياً عن سبب هلاكهم وأن ما زعموه ليس إلا ضرباً من الظن لا أكثر .

فهل يتصور أن يكون التعليق بهذه التؤدة والتعفف على مقالة تنكر وجود الله ؟

علينا أن ننظر أولا فى أمثلة من تعليقات القرآن على أقوال المخالفين فى أمور أقل درجة من إنكار وجود الله ، وهو ما نسميه « النسق البيانى فى القرآن » :

---

(١) الجاثية : ٢٤ - ٢٥ .

قال فى ذكر مقالة اليهود ورده عليهم : (وقالت اليهود : يد الله مغلولة غلت أيديهم ، ولعنوا بما قالوا ، بل يداه مبسوطتان ، ينفق كيف يشاء ، وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً) (١).

وقال بشأن مزاعم اليهود والنصارى : (وقالت اليهود : عزير ابن الله ، وقالت النصارى : المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بأفواههم . يضاهئون قول الذين كفروا من قبل ، قاتلهم الله ، أنى يؤفكون) (٢) .

وقال بشأن النصارى : « وقالوا : اتخذ الرحمن ولداً . لقد جئتم شيئاً إداً . تكاد السموات يتفطرن منه ، وتنشق الأرض ، وتخر الجبال هداً . أن دعوا للرحمن ولداً) (٣) .

وقال بشأن المشركين وإنكارهم الرسول : (وإذا رأوك إن يتخذونك إلا هزوا ، أهذا الذى بعث الله رسولا ؟! إن كاد ليضلنا عن آلهتنا لولا أن صبرنا عليها ، وسوف يعلمون حين يرون العذاب من أضل سبيلا . أرأيت من اتخذ إلهه هواه ، أفأنت تكون عليه وكيلا ؟ أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام ، بل هم أضل سبيلا) (٤).

فهذه النبرات الحادة النافذة فى رده على المؤمنين بالله ، وإن خالفوا فى بعض صفاته تكشف لنا معياراً يصح اعتماده لأنه لا يجوز فى التصور أن يكون منكر وجود الله أخف وزراً ، وأقل جرماً من المؤمن به المخالف فى بعض الصفات وكذلك لا يجوز أن يكون المؤمن به المنكر لرسالة الرسول أعظم خطراً وأسوأ مكانة ، حتى يجعله فى طبقة الحيوان البهيم من ذلك المنكر لوجود الله لأنه إذا بلغ بمن ينكر ما يجوز فى حكم العقل إنكاره هذا الدرك . فكم يبلغ إذن بمن ينكر ما لا يجوز فى حكم العقل إنكاره لأن العقل يوجب وجوده وليس يجيزه فحسب ؟

(١) المائدة : ٦٤

(٢) التوبة : ٣٠

(٣) مريم : ٨٨ - ٩١

(٤) الفرقان : ٤١ - ٤٤

وهكذا يتبين لنا من مراعاة النسق البياني للكتاب أن تعليقه في آية الدهر صريح بتبرئة من حكى مقالتهم من دعوى إنكار الألوهية ، وإلا لصكهم برد صادع ، وتهديد بليغ ، ولعلت نبرته حتى تصعق الآذان وتذهب بالألباب .

ولكنا ننظر في الآية اللاحقة على آية الدهر ، فإذا هي أقوى بينة على ماذكرناه إنها هكذا :

(وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم إلا أن قالوا : ائتوا بآبائنا إن كنتم صادقين) .

أي إذا ذكرهم الرسول بآيات الله ليصدقوا برسالته كان غاية ما في طوقهم من المعارضة والحجاج أن يقولوا له : إن كنت صادقاً في رسالتك عن الله ، وفي أن هناك معاداً ثانياً يبعث فيه الموتى للحساب والجزاء ، فأخرج أمواتنا أحياء أمام أعيننا ، حتى يمكننا التصديق بإمكان ذلك ، وأنك رسوله .

وهذا الحجاج إذن يتضمن الاعتراض على أمرين اثنين فقط :

الأول : إنكار بعث الموتى (ائتوا بآبائنا) .

والثاني : إنكار صدق الأنبياء (إن كنتم صادقين) .

ولنلاحظ دقة التعبير القرآني (ما كان حجتهم إلا أن قالوا) أي أكبر ما في وسعهم ، وغاية ما يقدرون عليه ، ويبلغه جهدهم ، هو دفع الأمرين على أنهما من ضروب المستحيلات ، ولا يتجاوزونهما إلى ما هو أكبر ، فليسوا ينكرون شيئاً أكبر من هذين .

والنظرة المنطقية على حجاج من هذا القبيل تحكم بالجهل المطبق على من يدعى أن قائليه منكرون الألوهية ، أو مرتابون في الخالق . لأنهم لو كانوا يرومون

ذلك لكان الأقرب إليهم ، والأيسر عليهم ، والأصح فى حكم المنطق ، أن ينكروا الخالق ، ابتداء ، باعتباره الأصل . إذ بسقوط الأصل يسقط كل ما يبنى عليه ، ويتفرع عنه .

ولما كان الحاصل هنا تعلق الحجاج بالفروع ، دل ذلك على أن الأصل مجمع على ثبوته ، مصون من أطراف النزاع ، لا تعلق به عندهم شبهة الإنكار .

وإلا لقالوا له مثلا :

أخبرنا يا هذا من الذى أرسلك ؟

فيقول : أرسلنى خالقى وخالقكم !

فيقولون : فمن الذى يبعث الموتى ، ويقيم الحساب ؟

فيقول : هو الله خالقى وخالقكم !

وهنالك يقولون له :

أما علمت يا هذا أننا لا نؤمن بخالق ، ولا نقر بألوهية ، فكيف تسومنا الإيمان بأمور تنسبها إلى معدوم لا يكون ؟ !

وهلا كان الأولى بك أن تبدأنا أولا بإثبات وجود الخالق الذى أنكرناه ، والألوهية التى لا نتصورها ، ثم بعد ذلك تحدثنا عما تقول ؟ !

وهنالك يقع الإلزام على الرسول ، ويتحقق الإفحام بحق ، ويتحول المقال من شأن إلى آخر !

فهل وقع هذا فى النص الذى بين أيدينا ؟

لم يقع !

فصح براءة النص من التعرض للوجود الإلهى ، وكذب من أكرهه عليه

وهنا يأتي دور الشواهد « المماثلة » .

فيقول في سورة المؤمنون :

(وقال الملأ من قومه الذين كفروا ، وكذبوا بلقاء الآخرة ، وأترفناهم في الحياة الدنيا ، ما هذا إلا بشر مثلكم ، يأكل مما تأكلون منه ، ويشرب مما تشربون . ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذن لخاسرون . أيعدكم أنكم إذا متم ، وكنتم تراباً وعظاماً ، إنكم مخرجون هيهات ، هيهات ، لما توعدون . إن هي إلا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما نحن بمبعوثين . إن هو إلا رجل افترى على الله كذبا ، وما نحن له بمؤمنين)[١]

فلا شيء إلا التكذيب بالنبوة ، وبعث الموتى وما أوجزه هناك من قولهم فصله هنا ، ولم يزد في شبههم شيئاً .

وكلا النصين إذن معيار للآخر ولا خلاف .

ويمضي على نفس النسق في قوله في سورة « يس »

(وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، قال : من يحيي العظام وهي رميم ؟
(قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم)[٢]

ويكشف هذا السياق بذكر الشبهة ودفعها على أن هناك بين كلا الطرفين تسليما بثبوت الخالق ، وعلى أساس الإقرار بهذا الأصل جاء الدفع ، وصح الإلزام .

ونكتفي من الشواهد المماثلة بما ذكرنا .

ثم نأتي إلى الشواهد المساندة ، ونقول :

---

(١) المؤمنون : ٣٣ - ٣٨ .
(٢) يس : ٧٨ - ٧٩ .

ليس من الحكمة في شيء أن يثبت الحكيم على نفسه ما يقوم حجة عليه ويدان به . وقد يختلف الناس حول القرآن بين مصدق ومكذب ، ومؤمن وجاحد ، ولكنه من الشطط المضل أن يتصور إنسان حتى لو زعم أن محمداً هو صانع القرآن ، أن محمداً هذا كان مختل الرأى محدود الذكاء ، واهن المنطق ، سقيم النظر ، حتى يجيز التناقضات ويؤكدها على نفسه وينشر ذلك على الناس ويستنزل منهم اللعنة عليه والإدانة له والتسفيه لنهجه وخطته .

ونحن لم نجد آية في القرآن زعم أصحاب الشبهات أنها تحكي مقالة منكرين الخالق إلا آية الدهر ، تلك التي كشفنا عن فساد رأيهم فيها ، وسقم مزاعمهم بشأنها ، بينما وجدنا آيات الكتاب تترى خلال سوره الكثيرة في إصرار بالغ ويقين عجيب على تأكيد إيمان العرب بخالقهم إيماناً راسخاً وطيداً ، حتى كان ذلك سبباً في إلزامهم وقيام حجته عليهم .

فهل يستجيز إنسان نقي القلب نزيه الرأى أن يأخذ بالشبهة حول آية واحدة فيحجب بها عشرات الآيات الصريحة الجاهرة بإقرارهم بالخالق وتمجيدهم للألوهية

لا نظن ذلك يكون .

وهذه أمثلة قليلة من بعض الشواهد على ذلك نسائله بها ما قررناه من قبل ونؤكد بدلالتها أن الكتاب العزيز لا يتناقض وإنما يفرض عليه التناقض من خصومه الطاعنين عليه المتمترين في تناقضات كذبهم أو من بعض المحسوبين من أتباعه من ذوى الميول المنحرفة والغايات المشبوهة :

١ - قال في سورة « العنكبوت » :

« ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ، وسخر الشمس والقمر ، ليقولن الله ، فأنى يؤفكون .

« الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له ، إن الله بكل شيء عليم »

« ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله ، قل الحمد لله ، بل أكثرهم لا يعقلون »(١).

٢ — « قال في سورة « لقمان » :

« ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ، قل الحمد لله ، بل أكثرهم لا يعلمون ».

« لله ما في السموات والأرض ، إن الله هو الغني الحميد »(٢).

٣ — قال في سورة « الزخرف » .

« ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن : خلقهن العزيز العليم »(٣).

٤ — وقال في سورة « الزمر » :

« ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ، قل : أفرأيتم ما تدعون من دون الله : إن أرادني الله بضر : هل هن كاشفات ضره ؟ أو أرادني برحمة : هل هن ممسكات رحمته ؟ قل : حسبي الله ، عليه يتوكل المتوكلون »(٤).

وفي هذا الكفاية من شهادة الكتاب العزيز .

---

(١) العنكبوت : ٦١ - ٦٣
(٢) لقمان : ٢٥ - ٢٦
(٣) الزخرف : ٩٠
(٤) الزمر : ٣٨

خاتمة

رأينا على صفحات هذا الكتاب من خلال المؤلفات العربية ، والمراجع الصحيحة ، لعقائد العرب قبل الإسلام ، وفي زمن البعثة المحمدية ، كيف أنها قد أجمعت جميعاً على الإقرار بخلو البيئة العربية ، زمن البعثة ، وقبلها ، من القول بالمذهب « الدهري » . والذي أقرت جميع تلك المصادر بنشأته أصلاً عند اليونان وأهل الهند ، والذي ظلت أصوله إلى منتصف القرن الثالث للهجرة ، وأواخر التاسع الميلادي ، تقوم على جحد الألوهية ، والإنكار المطلق لكل ما يتجاوز الإدراك الحسي ، وهو ما أسميناه نحن « الدهرية العلمية أو الطبيعية » على أصل أن « العلم » Science لا يقر إلا بالمحسوس فقط ، لذلك صار عمله محصوراً في نطاق الطبيعة المنظورة وحدها ، لا يتجاوزها إلى البحث في المعقولات المجردة

ثم رأينا بعد ذلك كيف أن هذا المفهوم الحقيقي للمذهب الدهري قد أخذ تطوراً جديداً في العصر الإسلامي منذ منتصف القرن الثالث الهجري ، وأواخر التاسع الميلادي ، فاتسع ليشمل أيضاً القائلين بقدم العالم مع الإقرار بالألوهية كعلة له ، ولم يعد مقصوراً على القائلين بقدمه مطلقاً دون علة . ذلك أن الإسلاميين ربما كانوا قد استشعروا من القول بقدمه مع علته ما يصادم عقيدة « التوحيد » كما يتصورونها ، من حيث كان ذلك لا يكشف بوضوح عن الفعل الإلهي ، والقصد والإرادة ، في وجود العالم . إذ كان من المعلوم في حالة القول بقديمين ألا يكون أحدهما علة للآخر ، أو فاعلا له ، وإلا لم تجب للمفعول أو المعلول صفة القدم .

ومن ثم فى حالة القول بقدم العالم بكون موجوداً بذاته ، وهنالك يسقط المسوغ الألوهية ، إذ كانت لا تلزم إلا لكونها علة لوجود العالم الذى يصير آنئذ معلولا لها . وحيث كان هو علة ذاته حسب ما يؤخذ فى نظرهم من القول بقدمه ، فلا معنى عندئذ للقول بعلة له من خارجه ، وإلا لم يكن قديماً حسب تصور المتكلمين .

لذلك تساوى فى تقديرهم من يقول بقدم العالم مع علة له بمن يقول بقدمه مطلقاً دون علة . وشملوا الفريقين جميعاً بأنهم (دهريون) ، وهذا ما أسميناه (الدهرية الفلسفية) إذ كان ذلك مذهب الفلاسفة الإلهيين من اليونان ، ومن شايعهم من الإسلاميين .

وحيث اتضح لنا ، كما أسلفنا ، أن العرب فى زمن البعثة وقبلها لم يعرفوا أبداً هذا المذهب (الدهرى) لا فى صورته اليونانية الأصيلة ، المنكرة للألوهية ولا فى صورته المتطورة عند الإسلاميين ، والقائلة بالألوهية مع قدم العالم ، تحت أى اسم من الأسماء ، بل انحصرت شبهاتهم بإجماع مؤرخى العقائد والملل فى اثنتين فقط لم يتجاوزوهما بحال ، وهما : بعثة الرسل ، وإحياء الموتى واقترن ذلك بإقرارهم بالألوهية وخلق العالم ، لذلك نقول : إنه لا يصح بأى حال من الأحوال أى دعوى أو ادعاء بشمول صفة (الدهرية) لأى فرد ، أو جماعة منهم .

وحتى لو جوزنا ذلك من قبيل اعتبارها (دهرية ساذجة) ليست صحيحة ولا أصيلة ، كما بينا ذلك فى موضعه ، لكنه لا يصح ، لأن من يقر بالخلق والخالق ينتفى عنه مطلقاً أى انتساب لصفة (الدهرية) إذ كان بذلك يقر بابتداء العالم وحدثه ووجود من بدأه وأحدثه ، وهو ما ينافى تماماً عقيدة

الدهريين في أزلية العالم، ولا نهائية (الدهر) أو الزمان من كلا طرفيه.

ويلزم مما تقدم عدة نتائج، منها:

أولا: أن كل النصوص القرآنية المتعلقة بالقضية الإلهية إنما تتجه اتجاهاً آخر غير التدليل على الوجود، وذلك هو إثبات (التوحيد). وأعني بذلك أن الاستدلال على أحدهما يختلف عنه في الآخر، وهذا أمر بيّن لا يحتاج إلى تفصيل بشأنه.

ثانياً: يلزم من ذلك أيضاً ارتفاع شبهة التناقض عن القرآن، والتي ربما كان لها وجه من التبرير في حال كون آية الدهر تشير إلى منكرين حقيقيين للألوهية، في نفس الآونة التي يصرح فيها، في مواضع كثيرة، بإقرار العرب زمن البعثة بالخلق والخالق، أما وقد انكشفت الآية عن عدم الإنكار المزعوم فهنالك يلزم سقوط أي ادعاء بالمناقضة بين النصوص بهذا الشأن.

ثالثا: يلزم إسقاط كل الاستدلالات المستخرجة من القرآن لإثبات وجود الله، لأنها تأسست على مقدمات تختلف عن المقدمات التي تطلب في هذا الصدد، وإنما يحسن توجيهها نحو الاستدلال على التوحيد.

رابعاً: حيث صح خلو الكتاب من ذكر منكرين للألوهية، وحيث عمد إلى تأكيد إقرار العرب بها ألوهية تامة خالقة في نصوص كثيرة، فهنالك يلزم أنه لم يقم مبرر قط للتدليل على الوجود، ومن ثم لا يساق الدليل ما لم يوجد المبرر لسوقه، أو الطالب له.

وإذن: فقد خلا الكتاب تماماً من الاستدلال على الوجود إذ لم يكن

ذلك موضع نزاع ، بل كان مسألة أساسية بين المؤمنين بالكتاب ، والرافضين له . وصار النزاع بذلك محصوراً حيث جاء التصريح بموضع النزاع ، ألا وهو قضية (التوحيد) لا قضية (الوجود) !!

خامساً : إذا صح أن الوحى وارد أصلا على لسان الإله ذاته إلى الناس ، وأنهم آنذاك لم يشككوا قط — وذلك بشهادة الكتاب نفسه — فى وجود الإله ، فمن المناقضة إذن طلب الدليل منه على وجوده . ذلك أن الطالب للدليل إما مؤمن بالوحى متبع للرسول أو رافض لذلك ، وكلا الطرفين مقر أصلا بالألوهية على ما بيناه .

فإذا كان الطالب ممن آمن واتبع الرسول فالمناقضة ظاهرة ، إذ كيف يطلب من يسمع صوت الإله ويؤمن به ، دليلا منه على وجوده ؟ !

وإن كان الطالب رافضاً للوحى مع الإقرار بالألوهية الذى هو أمر ثابت كما أوضحناه ، فإنه فى هذه الحالة لا يكون نزاعه فى الوجود ، بل فى إمكان الوحى أو عدمه وصدق الرسول ، وذلك كله مختلف تماماً عن قضية الوجود والتدليل عليه . ومن ثم فلا مبرر إطلاقاً لورود الاستدلال فى الكتاب على وجود الله .

سادساً : إذا صح ما تقدم لزم عنه أن يكون الاستدلال على الألوهية من عمل طرف آخر غير الدين والكتب المقدسة . وذلك هو (العقل) الذى أقر العلماء المعتبرون عند المسلمين بأن دوره فى الاستدلال على الألوهية ، والإقرار بوجود الله ، يجب أن يكون سابقاً على الإيمان بالوحى والنبوات . وهكذا تصبح الضرورة ملزمة بوجود العلوم العقلية التى تنهض بهذه الوظيفة وعلى رأسها (الفلسفة) وما يتلوها من سائر العلوم التى يستفاد بها فى هذا الصدد

وإذا كان المؤمن قد استراح إلى القول بالألوهية كعلة للوجود ، وإن كان هو نفسه عاجزاً عن إدراك كنهها ، فإن غير المؤمن يحتاج أيضاً إلى تفسير لوجود العالم حسب تصوره . وفى كلا الحالين لا سبيل إلى ذلك بغير الفلسفة .

وإذا كان المؤمنون قد بردوا قولهم بالوجود الإلهى بأنه الموجود بذاته .

وإذا كان المنكرون قد بردوا عقيدتهم فى الإنكار بأن العالم موجود بذاته فهنالك إذن يمكننا أن نخرج بتقرير مسلمة مشتركة بين الفريقين ، وهى : أن هنالك (موجوداً بذاته) .

ومن ثم يتحدد وجه النزاع بين الفريقين فى نقطة واحدة أساسية هى تعيين هذا الموجود بذاته ، أهو (الله) على قول المؤمنين ، أم هو العالم على قول المنكرين ؟!

ومن ثم فالجميع مؤمنون بحقيقة واحدة ، وإن اختلفوا فى تفسيرها وتسميتها !!

وإذا كان القدماء قد عرفوا الفلسفة بأنها علم الوجود بما هو وجود ، فقد يصح لنا نحن أيضاً أن نقول بأنها هى : (علم الموجود بذاته) !!

وإذن فعلى الفريقين جميعاً أن يبحثوا فى هذا (الموجود بذاته) !

وبعد . .

فلعله قد اتضح بما فيه الكفاية بطلان دعوى من قال بوجود (دهرية) منكرة للخالق أو جاحدة للألوهية عند العرب قبل الإسلام أو فى زمن البعثة المحمدية .

وبإثبات بطلان تلك الدعوى الزائفة تتم الغاية من هذا الكتاب !

وإنى لعلى وعى تام بالآثار البعيدة المدى لهذه النتيجة !

ولعلها تقتضينا قراءة صحيحة للكتاب العزيز بشأن القضية الإلهية لتوجيه آياته وجهتها الصحيحة.

وإنى لأرجو أن يتصدى لذلك من يأنس من نفسه مقدرة عليه ورغبة فيه من العلماء والباحثين، وقد أفعل أنا أيضاً بمشيئة الله، كما فعلت فى هذا البحث غير المسبوق فى بابه .

والله الموفق ؟

حسنى يوسف الأطـــير

الفهرس

رقم الإيداع بدار الكتب ٣٩٠٣ / ٩٨٤

مطبعة دار البيان بمصر
ت/ ٩٢٨٦١٩

الثمن ١٥٠ قرشاً